Cadernos Junguianos

nº 18-2024

Olhos Úmidos: Os Profetas da Chuva e o imaginário do sertão

Escutando a Voz da Terra: uma (Eco) Psicologia para a Emergência Climática

Atravessando o século XXI: Do cristianismo à era das máquinas espirituais

A gnose de Jung no contexto da transição dos éons

À flor da pele : Uma poesia do inconsciente

Travessias em economia e psicologia: Eugen Böhler e C. G. Jung – do Logos ao Mito

A Psicologia de C. G. Jung e o Enraizamento Cultural: Reflexões sobre a saúde mental na *Améfrica Ladina*

Masculinidades e heteropatriarcado: considerações sobre a negatividade da identidade masculina

A clínica junguiana com mulheres em relacionamentos abusivos e abuso pós-divórcio: desafios e enfrentamento

Trauma sexual: um estudo junguiano sobre a inferiorização da mulher

Travessias contemporâneas: Da modernidade à complexidade

Atravessamentos, fronteiras, transposições

Junguianos e Psicodélicos: um diálogo em construção

Mitologias indígenas e psicologia junguiana: a onça e a amplificação do mito dos gêmeos guarani

cadernos Junguianos

nº 18-2024

Revista anual
da Associação Junguiana
do Brasil

Membro da International Association for Analytical Psychology

Cadernos Junguianos
Publicação da Associação Junguiana do Brasil
Nº 18 – 2024

Comissão Editorial
Patrícia Eugênio
Sílvio Lopes Peres

Conselho Consultivo
Edgard de Assis Carvalho
Laura Villares
Luigi Zoja
Marco Heleno Barreto
Marco Luchesi
Maria Paz Abalos Barros
Murray Stein
Santina Rodrigues
Susan Rowland

Editor Executivo
Comissão Editorial

Projeto Gráfico, Revisão e Diagramação
Editora Cubo

Tradução
Aline Petrin
Clara Cruz
Flaviane Pereira
Ivy Gobeti
Natalia Lugaro

Capa
Título: Sem título
Óleo sobre tela – 55x46cm, 1950
Fernando Diniz, nascido em Aratu, Bahia, em 1918.
Acervo: Museu de Imagens do Inconsciente

Colaborações para os **Cadernos Junguianos** devem seguir as orientações especificadas no final da publicação.

Associação Junguiana do Brasil
Membro da International Association for Analytical Psychology (IAAP) Zurique

Presidente
Rosa Brizola Felizardo

Diretor Administrativo
Ricardo Pires

Diretor de Ensino
Humbertho Oliveira

Diretora Financeira
Gabriela Betto

Diretor de Comunicação
Filinto Coelho

E-mail: ajb@ajb.org.br

Site: www.ajb.org.br

Os artigos e resenhas publicados representam a opinião de seus autores. Eles não refletem necessariamente as ideias da AJB, de seus membros ou da comissão editorial.

ISSN - 1808-5342

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Cadernos Junguianos / Associação Junguiana do Brasil. – n. 1 (2005). – São Paulo, SP: AJB, 2005-.

n. 18 (2024)
Anual

ISSN 1808-5342

1. Psicologia Analítica - Periódicos. 2. Psicologia Junguiana - Periódicos I. Associação Junguiana do Brasil.

CDU 159.018.4 (05)

Sumário

Editorial 6
Patrícia Eugênio (IJUSP) e Sílvio Lopes Peres (IPABAHIA)

Nossa capa 10

Abertura do Congresso anual da AJB – Travessias – Salvador 11
Rosa Brizola Felizardo – IJRS

Você já foi à Bahia? Não? Então vá! 15
Tereza Caribé

Olhos Úmidos: Os Profetas da Chuva e o imaginário do sertão 17
Farley Valentim

Escutando a Voz da Terra: uma (Eco)Psicologia para a Emergência Climática 28
Marco Aurélio Bilibio Carvalho

Atravessando o século XXI: Do cristianismo à era das máquinas espirituais 37
André Dantas

A gnose de Jung no contexto da transição dos éons 52
Luís Paulo Brabo Lopes

À flor da pele: Uma poesia do inconsciente.....66
Markus A. Hediger

Travessias em economia e psicologia: Eugen Böhler e C. G. Jung – do Logos ao Mito 75
Rubens Bragarnich e Silvio L. Peres

A Psicologia de C. G. Jung e o Enraizamento Cultural: Reflexões sobre a saúde mental na *Améfrica Ladina* 87
Pamela Cristina Salles da Silva

Masculinidades e heteropatriarcado: considerações sobre a negatividade da identidade masculina 106
Gustavo Pessoa

A clínica junguiana com mulheres em relacionamentos abusivos e abuso pós-divórcio: desafios e enfrentamento 116
Fabiana Teixeira Pithon

Trauma sexual: um estudo junguiano sobre a inferiorização da mulher 138
Patrícia Helena Duarte da Matta

Travessias contemporâneas: Da modernidade à complexidade 160
Walter Boechat

Atravessamentos, fronteiras, transposições 177
Gustavo Barcellos

Junguianos e Psicodélicos: um diálogo em construção 188
Iago Lôbo

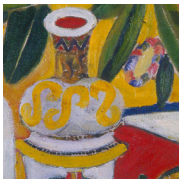
Mitologias indígenas e psicologia junguiana: a onça e a amplificação do mito dos gêmeos guaran 210
Ana Luisa Teixeira de Menezes

Condições para submissão 230

Trabalhos apresentados no Congresso - Travessias 238

Editorial

Patrícia Eugênio (IJUSP)
Sílvio Lopes Peres (IPABAHIA)



A presente edição volta-se a alguns dos mais de noventa trabalhos apresentados no 27º Congresso da Associação Junguiana do Brasil (AJB), sob o tema "Travessias", organizado e realizado em Salvador (BA), pelo Instituto de Psicologia Analítica da Bahia (IPABAHIA/AJB/IAAP), nos dias 11 a 14 de setembro de 2024.

Conforme o ideal paradigmático desde o primeiro número de nossa inestimável revista da AJB, neste 18º volume procuramos ampliar o "debate de ideias junguianas em torno da prática e da teoria psicológicas no cenário brasileiro, como fonte renovada no aprofundamento das questões mais relevantes da aventura cultural e psicológica do homem".

Nesse sentido, encontramos na cidade de Salvador os monumentos mais que significativos, como que plasmando os conteúdos do inconsciente coletivo da história do nosso povo. Provavelmente, o Pelourinho se apresenta como um dos mais relevantes, pois, registrado por um de seus mais famosos moradores, Vinicius de Moraes, no poema "O mágico", como: "É talvez Paris do Terror [...] O mágico está sobre o antigo pelourinho ou forca ou guilhotina por onde muitas gerações passaram" (MORAES, 1938, p. 21), e cantado pelos poetas baianos Caetano Veloso e Gilberto Gil, em versos como: "Quando você for convidado pra subir no adro / Da Fundação Casa de Jorge Amado / Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos [...] / Só pra mostrar aos outros quase pretos / (E são quase todos pretos) / E aos quase brancos pobres como pretos / Como é que pretos, pobres e mulatos / E quase brancos quase pretos de tão pobres são tratados / E não importa se os olhos do mundo inteiro / Possam estar por um momento voltados para o largo / Onde os escravos eram castigados" (VELOSO; GIL, 1993), pode fazer-se "pano de fundo" aos conhecimentos, aptidões terapêuticas, mas também à capacidade descritiva apresentados pelos artigos aqui expostos.

Entre os filólogos, a cidade de Salvador pode ser denominada "São Salvador", "Cidade do Salvador da Bahia", entre outros nomes, porém, tendo-nos sentido rodeados por sua viva e dinâmica simbologia

artística, antropológica, urbanística, mística, libertária, e por um povo que vive, luta, ri e não se entrega às dificuldades, fomos abraçados pelos ares da civilização mestiça das danças, da gastronomia, das igrejas e terreiros, dos mercados e pelas águas do Atlântico. Segundo Jorge Amado (1912-2001), um dos seus mais emblemáticos escritores, a cidade é: "Nunca fascista [...] revolucionária, afirmativa, progressista [...] cheia de histórias, lendária, maternal e valorosa. [...] De tudo isso escorre um mistério denso sobre a cidade que toca o coração de cada um. [...] Esplêndida cidade, noiva do mar, senhora do mistério e da beleza" (AMADO, 2012, p. 22, 28, 63).

Sendo um dos fundadores do pensamento e obra de Carl Gustav Jung na região Nordeste do Brasil, em 2009, o IPABAHIA buscou reverenciar as raízes culturais dos povos originários e africanos, presentes em rituais e mitologias tupi-guarani e afro-brasileiras ancestrais e contemporâneas celebradas em conferências, palestras em temas livres, mesas-redondas e expressões artísticas, quer na música (Samba e Viola), na literatura (Cordel), como também nas expressões espirituais de matrizes do candomblé (Orixás). A AJB, mais uma vez, teve a oportunidade de ter uma ideia aproximada do que já foi realizado no campo da psicologia analítica e da direção que provavelmente tomarão as nossas futuras pesquisas.

O poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade confessa: "É preciso fazer um poema sobre a Bahia... Mas eu nunca fui lá" (ANDRADE, 2015, p. 17). Desconhecemos os motivos que o impediram de dedicar um poema à Bahia. Contudo, todos que puderam fazer a "travessia", experimentaram os "poemas" dos autores que se deslocaram dos quatro cantos do Brasil, trazendo-nos sensibilidade para a qual a Psicologia Complexa poderosamente nos envolve, como se nos recordasse dos "Capitães da Areia" de Jorge Amado, por exemplo, quando afirma: "Aumenta diariamente o número de crianças abandonadas. [...] Só matando a fome dos pais pode-se arrancar à sua desgraçada vida essas crianças sem infância, sem brinquedos, sem carinhos maternais, sem escola, sem lar e sem comida" (AMADO, 2012, p. 345), pois, segundo o mesmo Amado: "Baiano é um estado de espírito" (AMADO, 2012, p. 32).

Publicar a décima oitava edição dos *Cadernos Junguianos*, com o tema "Travessias", nos motiva a sentir as imagens da seca e do inverno chuvoso "como esperança e angústia, alívio e aflição", junto com Farley Rebouças Valentim, em: "Olhos úmidos: Os profetas da chuva e o imaginário do sertão"; a acolher o planeta Terra como interlocutor, nosso e de nossos pacientes, com o pioneiro da Ecopsicologia no Brasil, Marco Aurélio Bilibio Carvalho, em seu: "Escutando a voz da Terra: Uma (Eco)psicologia para a emergência climática"; a inversão da consciência espiritual em uma consciência material, na era da informação, como assinala André Dantas, ao afirmar: "A selfie é a celebração do valor máximo da individualidade, é uma antiprece, uma

prece invertida na qual o indivíduo não pede algo para o universal, mas pede reconhecimento para outros indivíduos", em "Atravessando o século XXI: Do cristianismo à era das máquinas espirituais".

Destacamos os instigantes artigos: "A gnose de Jung no contexto da transição dos éons", de Luís Paulo Brabo Lopes, quanto ao papel central da imaginação ativa, tanto no processo de ampliação da consciência do indivíduo, quanto no seu papel no nascimento do mito do novo éon, na contemporaneidade; pelo caminho poético, "À flor da pele: uma poesia do inconsciente", de Markus A. Hediger, ao apresentar sua busca pessoal do significado de uma marca de nascença em sua panturrilha, sob forma do mapa do Brasil, sendo suíço; "Travessias em economia e psicologia: Eugen Böhler e C. G. Jung: Do logos ao mito", de Sílvio Lopes Peres e Rubens Bragarnich, que apresentam Böhler como o introdutor da presença dos fatores inconscientes para a compreender a complexidade dos fatores econômicos.

Nossas "Travessias" nos trouxeram à "Psicologia de C. G. Jung e o enraizamento cultural: Reflexões sobre a saúde mental na Améfrica Ladina", que nos fornece *insights* psicológicos quanto aos complexos culturais do inconsciente brasileiro, como a escravidão e racismo, através de intelectuais da diáspora africana, acerca da crise de identidade e problemas psíquicos, em especial entre os afrodescendentes e indígenas brasileiros, segundo Pamela Cristina Salles da Silva; bem como quanto às identidades masculinas que se organizam pela negação de outras identidades, na perspectiva de Gustavo Pessoa, com a consequente opressão às populações minorizadas, mas que a psicologia analítica oferece uma possibilidade de elaboração estética como competência fundamental que visa cessar a violência, em "Masculinidades e heteropatriarcado: Considerações sobre a negatividade da identidade masculina"; além dos trabalhos de Fabiana Teixeira Pithon – "A clínica junguiana com mulheres em relacionamentos abusivos e abuso pós-divórcio: Desafios e enfrentamento"; e de Patrícia Helena Duarte da Matta – "Trauma sexual: Um estudo junguiano sobre a inferiorização da mulher", respectivamente, que nos apresentam o complexo cultural "cis-heteropatriarcal", vivenciado em relacionamentos abusivos e abusos pós-divórcio e do trauma sexual vivenciado por mulheres violentadas, quando esses fenômenos contemporâneos comparecem na prática clínica junguiana.

Aqui encontramos de Walter Boechat: "Travessias contemporâneas: Da modernidade à complexidade", desafiando-nos a refletir a condição atual da humanidade, em profunda crise e ameaçada de autoextinção, a ouvirmos a voz da Terra como uma alternativa ontológica à modernidade e a um maior respeito ao planeta; de Gustavo Barcellos: "Atravessamentos, fronteiras, transposições", passando pelo Tarô e pelas míticas travessias de Cila e Caribdes,

do Cavaleiro Errante, somos chamados a "enxergar através da alma sempre em travessia"; de Iago Lôbo: "Junguianos e psicodélicos: Um diálogo em construção", traz-nos para o uso de psicodélicos em contexto terapêutico, enfatizando o trabalho de integração dos conteúdos inconscientes acessados; e, de Ana Luísa Teixeira Menezes: "Mitologias indígenas e psicologia junguiana: A onça e a amplificação do mito dos gêmeos guarani", aproxima-nos ainda mais da relação de comunicação e subjetivação simbólica para uma ampliação da psicologia analítica.

Este volume evidencia a rica diversidade de reflexões que emergem das "Travessias" abordadas no 27º Congresso da AJB, revelando a profundidade e a complexidade do pensamento junguiano no Brasil contemporâneo. Ao longo dos textos aqui apresentados, fica clara a importância de dialogar com as nossas raízes culturais, mitológicas e sociais, permitindo que o saber psicológico se enriqueça e se amplie ao incorporar as múltiplas vozes que compõem o nosso inconsciente coletivo. Que este 18º volume dos *Cadernos Junguianos* inspire não apenas novas travessias, mas também novos olhares e novas práticas, que abracem o desafio de navegar pelas águas profundas da psique humana e de sua expressão cultural. Que continuemos, assim, a expandir as fronteiras da psicologia analítica, sempre atentos aos caminhos que se desvelam diante de nós.

Referências:

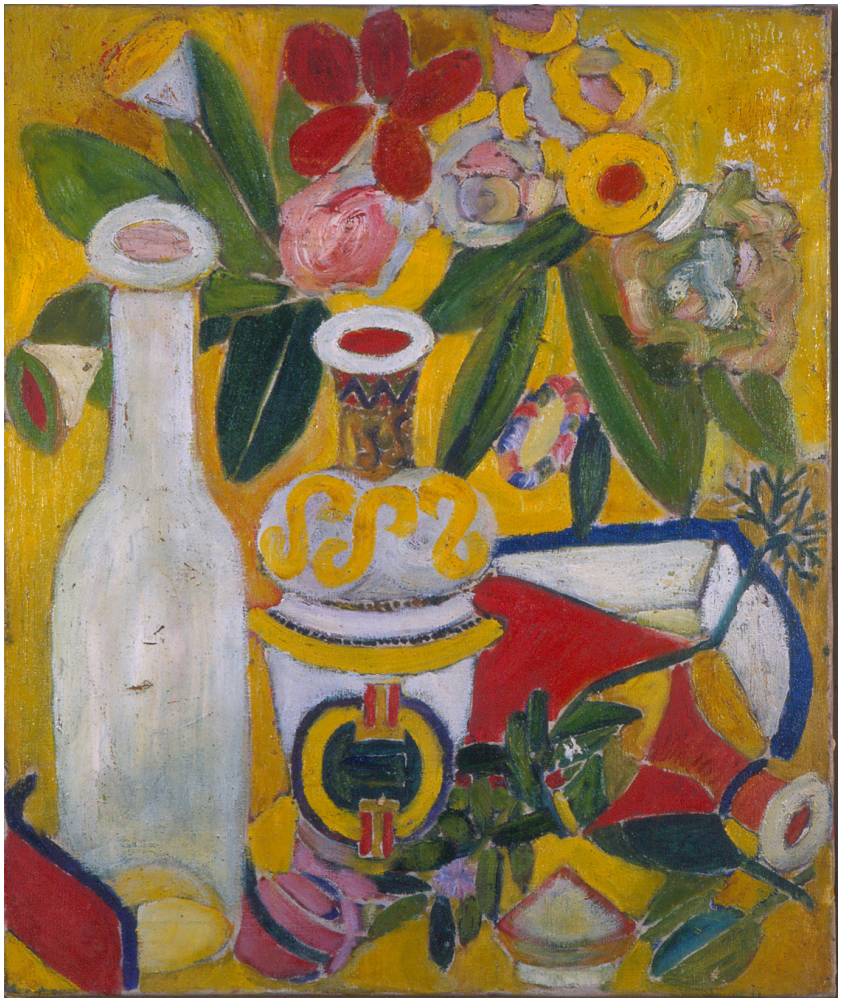
Amado, J. **Bahia de todos os santos:** guia de ruas e mistérios. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Andrade, C. D. **Nova reunião:** 23 livros de poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Moraes, V. **Novos poemas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

Veloso, C.; Gil, G. **Haiti**. Rio de Janeiro: Polygram/Philips, 1993. Disco Tropicália 2.

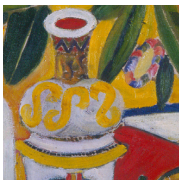
Nossa capa



Título: Sem título
Óleo sobre tela – 55x46cm, 1950
Fernando Diniz, nascido em Aratu, Bahia, em 1918.
Acervo: Museu de Imagens do Inconsciente

Abertura do Congresso anual da AJB – Travessias – Salvador 11/09/2024

Rosa Brizola Felizardo – IJRS



Muito boa noite a todas as pessoas presentes neste encontro.

É uma alegria imensa, como presidente da Associação Junguiana do Brasil, ter a honra de dar abertura ao XXVII CONGRESSO DA AJB – TRAVESSIAS, em Salvador.

Minha saudação e agradecimentos à querida colega, Analista Tereza Caribé, presidente do Instituto de Psicologia Analítica da Bahia – Ipabahia, e a todo o incansável grupo de colegas responsáveis pela organização deste evento que nos acolhe com tanta força e delicadeza.

Saúdo, ainda, os Diretores da Associação Junguiana do Brasil; as diretorias dos Institutos filiados; os colegas membros desta Associação. Em especial, os colegas Bolsistas, por fim, presentes neste XXVII Congresso. As perspectivas que se abrem a partir daqui são importantíssimas. Reconhecemos o quão tardia foi esta decisão, mas comemoramos o passo dado.

Saudações também à editora Vozes, sempre parceira em nossos projetos. Meu desejo de um excelente Congresso a todos nós!

Nesta abertura, ofereço meu reconhecimento a todos que vieram antes de nós neste lugar de cuidado e construção da Associação. Hoje, especialmente, quero homenagear todas as analistas formadas e em formação, pois somos cerca de 80% deste grupo que tem nutrido e tramado a Associação Junguiana do Brasil em seus 33 anos de existência.

Tantas são as TRAVESSIAS até aqui... o que eleger para ser dito na abertura deste nosso CONGRESSO?

Me ocorre pedir inspiração à canção, de forma que vou "deixar falar a voz do coração" neste nosso lugar de seguir as imagens.

Hoje, 11 de setembro, a data para sempre machucada pelo ataque às torres gêmeas em Nova York (EUA), estamos nós aqui no Brasil, na Bahia, em Salvador, e podemos, através desta imagem da queda da torres, refletir sobre quem somos, onde estamos e o que

diz nossa voz, essa tal voz que imagina. Naquilo que nos cabe, o que precisa ruir, desabar, ser re-feito?

Que obra nos cabe como profissionais ditas junguianas e junguianos (para horror do mestre Jung) do e no Brasil?

Será única a possibilidade de seguir modelos como o de 11/09/2001? De mortandade, violência, mentiras e agressão, venham elas de onde vierem?

Ou, atrevidos que somos, seremos capazes de demarcar este nosso dia 11/09/2024 com um compromisso em outras direções?

E se, à maneira mais profunda e brasileira, chamarmos para perto os "donos" do mês de setembro e dos dias 26 e 27 (sim, porque plurais aceitamos mais de um dia para a mesma celebração), os Orixás Erês, os Ibejis, os gêmeos filhos de Xangô e Iansã, com poderes de enganar a morte, e que, para nós, são também (porque somos múltiplos) os meninos gêmeos católicos São Cosme e São Damião, que a um só tempo eram e são médicos e meninos, que cuidam sem cobrar consulta, sobretudo de crianças. Será?

Podemos, como as crianças, construir cirandas e distribuir dádivas, doces, alegrias, lembrando que a vida pode sim acontecer e ser celebrada, apesar da sufocante "fumaça do fim do mundo"?

Podemos, como os santinhos meninos, distribuir fé, cuidado e saúde? E, ainda, chamar seu terceiro irmão, Doum, o menino inventado das Umbandas brasileiras: "a criança açucarada que subverte vazio, o arrepiado do encanto nas bordas do real, a cambalhota do destino, o giro do pião, a síntese entre um lado Cosme e outro Damião", nas palavras de Luiz Antonio Simas? (em *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020).

Não temos respostas, mas estamos em Travessia, tudo é possível. E não podemos esquecer: Brasil é também Bahia! Não poderíamos estar em lugar mais favorável e significativo para dar início a novas ações, novas posições, novos paradigmas, novos mundos. Aqui, na primeira capital deste país, onde tudo pulsa em cores e tambores. Aqui, onde Caetano Veloso compôs 'Tá Combinado" e Maria Bethânia cantou:

> "Abrirmos a cabeça para que, afinal, floresça o mais que humano em nós".

Aqui, ao abrir nosso coração imaginador às brasilidades e seus mitos, lendas e encantarias, estamos acessando um sem-número de riquezas e altas densidades poéticas, podendo encontrar nossas imagens fundantes e suas profundas ressonâncias culturais amalgamadas em suas complexidades e contradições.

Do Boi de Mamão de Santa Catarina ao Boi-bumbá de Parintins; das Cavalhadas e Congadas do Paraná aos mitos Apanijés do Cerrado; das Modas de viola e Nossa Senhora Aparecida em São Paulo; da cultura Bantu e Carnaval do Rio de Janeiro ao Círio de Nazaré no Pará. Do segundo domingo de janeiro do Nosso Senhor do Bonfim e dia 2 de fevereiro de Iemanjá na Bahia, ao dia de São Jorge e Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre.

E registre-se aqui, para o nosso conhecimento e reflexão, que o Rio Grande do Sul conta com cerca de 65 mil terreiros de Umbanda e Candomblé em funcionamento, e que Porto Alegre é a capital brasileira com a maior proporção nacional de adeptos dessas religiões de matriz africana.

Diante de toda essa história e riqueza, por onde tem andado nossa imaginação? A quem interessa que não saibamos de nossas raízes e dos laços tão profundos que nos unem? Podemos devolver os significados à nossa alma brasileira, como há muito nos perguntou Roberto Gambini (em *Espelho índio*, 2000)?

No saber transgressor e arrebatador de um enredo de carnaval do Rio de Janeiro em 2019, intitulado: "Histórias para ninar gente grande", da escola de samba Estação Primeira de Mangueira, o carnavalesco Leandro Vieira nos quer poéticos e políticos, no entre despertos e ninados, cantando assim:

> "Brasil, meu nego
>
> Deixa eu te contar
>
> A história que a História não conta
>
> O avesso do mesmo lugar
>
> Na luta é que a gente se encontra.
>
> Eu quero um país que não está no retrato!"
>
> E nós, o que queremos?

Somos sagazes e muito aprendemos também com os de fora. O médico austríaco Heinz Kohut, que ajudou a transformar a prática moderna dos tratamentos analíticos e dinâmicos, e Walter Benjamin, o filósofo e sociólogo alemão da Teoria Crítica, por exemplo, nos ensinaram que nada se revela em linha reta, ao menos duas ou três verdades são necessárias para pentear a história e as ficções no pelo e no contrapelo.

Vamos juntos cuidar, e do nosso jeito, dos nossos saberes, para além, por óbvio, dos indispensáveis saberes que o "velho mundo" tanto nos tem ofertado. Como nos sentimos sendo de um lugar que tem, entre os seus visíveis e invisíveis, uma roda que gira com Betinho, Aldir Blanc, Cartola, Nise da Silveira, Davi Kopenawa, Dona Ivone Lara,

Nei Lopes, Beth Carvalho, Manoel de Barros, Clementina de Jesus, Heitor Villa-Lobos, Mãe Menininha, Nego Bispo, Conceição Evaristo, Emicida, Maria Molambo, Renato Russo, Liniker, Paulo Freire, Elis Regina, Chico Buarque, Cabocla Jurema, Gilberto Gil, Rosa Magalhães, Dom Timóteo, Milton Nascimento, Elza Soares, Ailton Krenak, Moacyr Luz, Pixinguinha e Zé Pelintra, entre tantos outros nomes já citados aqui, e outros tantos que não caberiam em mil páginas?

Quantos Seminários Jung faria em torno da vida e obra de Ariano Suassuna e o movimento Armorial fundado por ele nos anos 1970, localizando no sertão a autêntica expressão brasileira nesta arte de raízes populares, verdadeiro banho de imagens alquímicas e arquetípicas?

Quantos outros para Guimarães Rosa, para quem a vida é travessia e não partida ou chegada? E da obra *O tempo e o vento*, de Érico Veríssimo?

Podemos, sim, imaginar Jung imerso nos biomas do Brasil, seus olhos, pernas e coração ao encontro do Brasil Profundo, este país de encantarias, mandingas, rezas e benzeduras. É nossa a delicada tarefa de cuidar desses saberes, é como criar algo a um só tempo, antigo e novo, tendo a capacidade de induzir maravilhas e de restituir afetos. Com as bênçãos de Nise da Silveira e Leonardo Boff, estamos prontos para encontrar o Jung aldeão, caboclo e sertanejo.

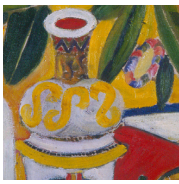
Uma amiga, ao falar sobre sua paixão pelo seu ofício de analista, conta que aprendeu a imaginar com os caboclos, que estes ao entrarem nas casas tiravam o chapéu, pois sabiam entrar no tempo da delicadeza, falar do coração, das dobras dos afetos, percorrer infinitos. Não lembro de ter escutado nada mais bonito sobre o nosso ou qualquer outro fazer psicológico. Entendo que essa travessia, chamada aqui pela Bahia, nos convoca a falar do encantamento do ser, de movimentos internos, de inquietações e angústias, de buscas individuais e coletivas em múltiplas direções, terreirizando pessoas e lugares, na direção do novo, do contemporâneo, e também das nossas raízes, nossa ancestralidade. Nos cabe então atravessar e ser atravessados. Por que, afinal, ficamos com a derradeira pergunta: há caminho para quem não seguiu o Olodum balançando o Pelô?

Diretora Presidente da AJB
rosabriza@hotmail.com

Você já foi à Bahia? Não? Então vá!

Tereza Caribé

Editorial



Quando foi noticiado pela Diretoria da Associação Junguiana do Brasil (AJB) que, em 2024, o Congresso seria aqui na Bahia, a reação de todos foi de muita alegria, eu diria até de efusividade. Ao longo do dia, muitas pessoas fizeram comentários do tipo "se é na Bahia, eu vou. Não posso perder, aquela terra é mágica!". É como se todos estivessem seguindo o convite imperativo de Caymmi: se não foi, então vá!

Diante disso, me pergunto: Bahia, que lugar é esse? Mãe Aninha (1869-1938), famosa Iyalorixá fundadora do Terreiro do Ilê Axé Apô Afonjá, responderia que a Bahia é a Roma Negra, fazendo um paralelo entre o centro do Catolicismo e o centro do culto aos Orixás. É na Bahia onde se experimenta mais intensamente a religiosidade Afrobrasileira e a resistência do povo Negro.

O desejo de vir para Bahia, de morar na Bahia, de se sentir atraído e apaixonado pela Bahia são sentimentos carregados de projeções ou até – quem sabe? – de uma nostalgia das origens, uma vez que a África é o berço compartilhado da humanidade. Todos nós descendemos dos povos Africanos e temos uma origem única, ou seja, somos todos Africanos de origem. Como nos ensina Carl Jung (1875-1961), a psique humana é parte da psique coletiva.

Todos brotamos de um mesmo solo psíquico e, por isso, o preconceito e a discriminação de qualquer tipo é uma agressão brutal à nossa alma. Conhecer, valorizar, resgatar, legitimar e cuidar dessa herança Africana que se expressa através da religiosidade, da música, da dança e de tantos outros aspectos da cultura é nossa responsabilidade, é tarefa de todos.

Da nossa parte, como organizadores, fizemos este Congresso inspirado nas culturas Afro-baiana e Indígena Tupinambá. No ritual de abertura, contamos com as presenças de Felipe Alves, analista junguiano e Babalorixá, do Cacique Ramon Tupinambá, de Nadia Akawã Tupinambá e do grupo RumAlagbê do Terreiro do Gantois. Em outros momentos, tivemos também Samba de Roda, Cordel e Roberto

Mendes cantando o Recôncavo, como forma de nos aproximarmos de nossa identidade cultural. Além de tudo isso, oferecemos um amplo eixo temático de discussões, gerando os textos que compõem o conteúdo da presente revista. Estes trabalhos contemplam as questões aqui abordadas em conjunto com diversas questões que apontam para novos olhares e interesses da Psicologia Analítica.

Levaremos desta jornada uma chama acesa no coração, uma luz viva que é o compromisso com a nossa cultura, com o legado Afro-indígena brasileiro. Sabendo de onde viemos, se torna mais fácil saber para onde vamos. Nessa mesma chama, nos comprometemos também com a preservação do meio ambiente e com o engajamento contra qualquer tipo discriminação ou preconceito, seja de origem, raça, gênero, cor ou idade.

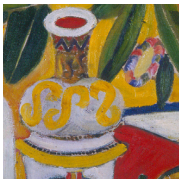
Desejamos que o "Congresso Travessias" tenha proporcionado muitas experiências regidas pela alma, muitas trocas e muitas alegrias para todos os envolvidos. Para finalizar, fazemos aqui um último apelo: há um Brasil que precisa ser conhecido, profundamente, por cada um de nós, e nós devemos encontra-lo.

Tereza Caribé
Presidente do Congresso Travessias
Presidente do Instituto de Psicologia Analítica da Bahia (Ipabahia)
terezacaribe@terra.com.br

Olhos Úmidos: Os Profetas da Chuva e o imaginário do sertão

Farley Valentim

Artigos



Resumo

O presente trabalho visa apresentar os Profetas da Chuva, homens que se dedicam a observar sinais da natureza que chamam de "experiências de inverno", como forma de prever a vinda das chuvas para o sertão nordestino e, por meio desta, mostrar como o imaginário do sertanejo se constrói em relação ao tempo e ao clima, entre outras possibilidades. Será mostrado neste trabalho como o imaginário do sertão está envolvido com duas grandes imagens, a saber, a seca e o inverno chuvoso, sendo estas fontes de sentimentos díspares, como esperança e angústia, alívio e aflição. Por fim, através deste imaginário, o presente trabalho tentará construir uma leitura junguiana dessa prática a partir da noção de ***Anima Mundi***, tal como pensada por James Hillman.

Palavras-chave: Profetas da Chuva; Sertão; Imaginário; *Anima Mundi*.

1. A Seca

Em seu romance *Vidas Secas*, Graciliano Ramos contas as agruras de uma família retirante na seca do sertão. Caminhando por um leito seco de rio, dois dos personagens, Fabiano e Sinhá Vitória, olham, em meio a um suspiro resignado, uma nuvem solitária no azul do céu.

> Enxugaram as lágrimas, foram agachar-se pertos dos filhos, suspirando, conservaram-se encolhidos, temendo que a nuvem se tivesse desfeito, vencida pelo azul terrível, aquele azul que deslumbrava e endoidecia a gente (RAMOS, 2019, p. 9).

Aqueles familiarizados com tal imagem entendem o porquê do autor nos dizer que tal olhar é carregado de temor. A nuvem é um prenúncio de chuva, o maná do sertão, que carrega consigo a redenção do sofrimento provocado pela seca. O temor de Fabiano e de Sinhá Vitória é que aquela delicada nuvem se desfaça e desapareça e, com ela, a esperança, restando então só o azul, um azul que deslumbra, mas também que enlouquece em meio ao sofrimento da terra árida.

O romance *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, publicado pela primeira vez em 1938, é uma das diversas obras literárias que se dedicam a retratar os dramas da seca no sertão. Graciliano conta a história vivida por uma família em meio a seca, sua redução a uma condição sub-humana de sobrevivência e sua transformação em retirantes, palavra usada para designar aqueles que, em meio ao clima inóspito do sertão, são obrigados a deixar suas terras no interior do Nordeste em busca de melhores condições em outras paragens, seja no litoral, seja em outros Estados. Ao longo das páginas do romance, nos confrontamos com a desolação dessa família pobre, subjugada pelo clima e pela terra árida, com a esperança e os sonhos de uma vida farta e feliz marcada pelo retorno das chuvas, com a qual a pujança da terra novamente se faria presente e o verde preencheria o horizonte.

A mesma realidade é retratada na obra expressionista *Os Retirantes*, do pintor brasileiro Cândido Portinari. Pintada em 1944, retrata o êxodo rural do Nordeste e traz a representação de uma família que foge da seca. As nove pessoas que compõem o quadro, quatro adultos e cinco crianças, são mostradas de forma cadavérica em meio a uma paisagem de seca e desolação. A obra apresenta um embate contra um mundo que se torna cruel, agressivo e com morte iminente. Os corpos magros, as feições tristes, assustadas, meio fantasmagóricas, com um olhar marcado pela desesperança, saltam da tela. A pobreza surge nos pés descalços, na magreza e até mesmo no corpo doentio de uma das crianças. No chão seco, espalham-se carcaças de animais mortos, perseguidos por aves negras, urubus, arautos da morte, voando alto no mesmo céu azul de Graciliano, o céu azul que endoidece a gente. O contexto histórico da obra é 1944, período em que a imagem estereotipada do Nordeste enquanto região da fome e da morte ainda estava muito relacionada aos períodos de secas, associada principalmente à grande seca de 1877, ainda durante o Império, na qual quase 500 mil vidas foram perdidas (TAMANINI; SILVA, 2019), assim como às grandes secas de 1915, retratadas no romance *O Quinze* da autora cearense Rachel de Queiroz, e à seca de 1932, já durante a República (QUEIROZ, 2012).

A preocupação com os efeitos deletérios destes eventos climáticos extremos, portanto, antecede Graciliano e Portinari em séculos. Em 1605, ainda no Brasil colônia, já há registros da preocupação com os problemas causados pela adversidade do clima semiárido nordestino. A seca de 1932, em particular, ainda produziu um fenômeno perverso, hoje quase apagado da história: os campos de concentração ou "currais do governo". Instituídos em seis cidades cearenses - Fortaleza, Crato, Ipu, Quixeramobim, Cariús e Senador Pompeu – na proximidade das linhas férreas, tais campos de concentração tinham como objetivo impedir que os retirantes fugitivos da seca chegassem à capital, Fortaleza. Os flagelados aceitavam permanecer nos campos, atraídos por propostas de emprego e promessas de assistência médica, porém,

eram tão somente mantidos em condições insalubres, dependendo da alimentação enviada pelo governo. Buscava-se então evitar o fenômeno ocorrido durante a seca de 1877, quando mais de 100 mil retirantes migraram para a capital, que na época contava com apenas 30 mil habitantes. Os flagelados se tornaram um problema social associado ao caos, que levava pobreza e doença para as cidades do litoral, criando um receio coletivo de que os comércios fossem saqueados pelos retirantes que morriam de fome (BARBALHO, 2005).

Esses intensos períodos de seca, entre outros que ocorreram posteriormente, o fenômeno dos "currais do governo" e as imagens de pessoas e animais mortos de fome, ajudaram a consolidar o estereótipo do semiárido nordestino como um lugar de natureza inóspita, cruel, de difícil trato, frente ao qual o sertanejo, mesmo sendo forte, como definiu Euclides da Cunha em *Os Sertões*, estava fadado a sempre perder sua batalha contra a natureza.

Foi essa imagem de natureza cruel, que exige do homem uma resiliência e uma força quase sobre-humana na sua busca pela sobrevivência, que instituiu os problemas do clima como a raiz principal dos males enfrentados pelo sertanejo. A seca passou a caracterizar a identidade nordestina através de imagens de miserabilidade, sofrimento, atraso, sendo relacionada ao confronto constante com a natureza, à despeito do fato de que os problemas gerados pelo clima costumam ser sintomas da falta de políticas públicas para o enfrentamento dessas condições (DANTAS, 2007).

Além da literatura, a música também se esmerou em mostrar o sofrimento do nordestino frente à seca. A composição *Asa Branca* (1947), de Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira, o primeiro pernambucano e o segundo cearense, ambos conhecedores dos efeitos da seca no sertão do Nordeste, retratam bem essa imagem em sua letra:

> Quando oiei' a terra ardendo
>
> Qual fogueira de São João
>
> Eu preguntei' a Deus do céu, uai
>
> Por que tamanha judiação?
>
> Que braseiro, que fornaia'
>
> Nenhum pé de prantação'
>
> Por farta' d'água perdi meu gado
>
> Morreu de sede meu alazão.

A terra arde sob o sol, vira fogueira, fornalha, maltrata o nordestino. Em meio a tal judiação, ele não planta; aquilo que é semeado, morre. O sol também mata o gado, traz fome e miséria, faz o sertanejo levantar as mãos para o céu em questionamentos silenciosos acerca das razões para tanto sofrimento.

Essa imagem desoladora só encontra igualdade em outra que tanto caracterizará o sertanejo: o pedido de benção e a prece por um bom inverno. Pois, se o maior mal que pode afligir a região é a seca, a vinda da chuva é entendida como a redenção deste sofrimento.

Outros compositores nordestinos também dão conta dessa dicotomia cruel. Na música Último Pau de Arara (1973), o compositor cearense Fagner retrata essa dificuldade:

A vida aqui só é ruim

Quando não chove no chão

Mas se chover dá de tudo

Fartura tem de porção.

A chuva é a contraparte da seca. Terra molhada dá de tudo. É farta. É terra rica.

Essas duas grandes imagens compõem as paragens desse sertão nordestino que, compreendendo uma extensa faixa de terra que se espalha pelos Estados de Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe, tem como uma de suas características a predominância de somente duas estações: uma seca e outra chuvosa, sendo que esta compreende cerca de três ou quatro meses do primeiro semestre do ano.

A escassez do curto período de chuvas em comparação aos muitos meses do ano onde impera o sol, acompanhada da lembrança dos tempos difíceis de enfrentamento à seca, faz com que a espera pela chuva, sempre incerta, aconteça com um misto de angústia e esperança. Mesmo hoje, quando grandes reservatórios como o Castanhão ou o Orós – ou mesmo as obras de transposição realizadas no Rio São Francisco - são capazes de afastar minimamente as agruras dos períodos de seca vividos anteriormente, o medo da falta d'água ainda assombra a população sertaneja. Por mais que a construção desses reservatórios possam dirimir os efeitos da seca, eles exercem efeito especialmente para as pessoas da cidade, mas não são suficientes para salvar plantações e animais de pasto.

A chegada do final do ano traz consigo a proximidade do inverno e já são exibidos, aos olhos que sabem ver, os primeiros sinais de redenção pelas chuvas ou de punição pelo sol. Dessa forma, todo

início de ano carrega consigo a esperança de um bom inverno, na busca por um tempo melhor para a semeadura, à espera da engorda dos animais, do verdejar dos campos, do reencontro com a terra farta que "dá de tudo", pois para o pequeno agricultor e para o pequeno pecuarista, o inverno ruim produz pobreza e escassez.

Não é difícil perceber o quanto essa espera é importante, dado o extremismo das imagens e dos impactos causados, assim como o quanto o início do ano e a proximidade da quadra chuvosa é carregada de expectativa pelo sertanejo. Em cenários como esses, qualquer possibilidade de previsão para melhor ou para pior se torna vital. É neste meio que encontramos a figura do Profeta da Chuva e suas chamadas "experiências de inverno" (CÂMARA, 2021).

2. A chuva

É difícil saber quando o costume das profecias relacionadas ao inverno começou. A prática de previsões existe desde tempos imemoriais, visto que, inspirado por deuses ou por práticas divinatórias, o homem sempre tentou se acercar do futuro, diminuindo os efeitos de sua imprevisibilidade. No caso específico dos Profetas da Chuva, é bem provável que as previsões sejam uma mescla dos traços culturais trazidos pelos europeus com a cultura dos povos originários, enriquecida posteriormente pela cultura africana, que chega decorrente do período da escravidão.

Isto posto, duas ressalvas precisam ser feitas em relação a esta questão. Primeiro, embora carregue o nome de profecia, a palavra do Profeta da Chuva não pode bem ser entendida como uma prática divinatória. O Profeta, como veremos de forma mais detalhada adiante, não adivinha se haverá um bom inverno ou não, mas sim observa e lê os sinais oferecidos pela natureza que, em seu entendimento, demonstram a possibilidade de ter ou não um bom inverno. Da mesma forma, apesar de hoje apresentarem as características de uma tradição oral, as profecias já foram publicadas em jornais, pequenos livros ou folhetos de cordéis ainda no Império, passando por uma grande expansão a partir dos anos 30, à medida que surgiam o rádio e outras mídias de divulgação.

O que se acredita é que a figura do Profeta em si surgiu, muito provavelmente, a partir da experiência do próprio homem do campo unida às tradições culturais. Dadas as suas necessidades como pequeno agricultor ou pecuarista, o indivíduo estaria sempre preocupado com a vinda das chuvas, sendo esta decisiva para o tempo de plantio e para a produtividade. No próprio ato de estar sempre atento às mudanças da natureza, aos indícios que apontam para este ou aquele prognóstico, o sertanejo aprendeu por meio de suas constantes experiências a prever o tempo. Sua percepção

seria aos poucos trocada com outros sujeitos, de forma que, com o passar do tempo e com a confirmação das previsões, a sua palavra passasse a ser ouvida e valorizada. Nesse processo de percepção do mundo e compartilhamento da experiência, esta palavra se tornou "profecia" e, seu enunciador, um "profeta" (PENNESI; BRAGA, 2012).

Por muitas vezes serem homens simples do campo, embora muitos vivam hoje no meio urbano, o Profeta tende a ser um homem rústico, e, na maioria dos casos, sem educação formal. Assim, seu olhar sobre o mundo não se constrói pelos meios de uma educação formal, o que é bem exemplificado pela fala de um dos Profetas, Chico Leiteiro: "De letra não entendo quase nada, não... mas de natureza... é outro livro aberto. Às vezes o cabra diz: 'Como é que você entende?' Meu amigo, ver é uma coisa, conhecer é outra" (BRUNO; MARTINS, 2008, p. 7).

Os Profetas da Chuva não são considerados patrimônio cultural de um lugar específico e existem por todo o Nordeste, não obstante, escolhemos destacar aqui o encontro desses Profetas realizado na cidade de Quixadá, no sertão central do Ceará. O evento, que se dá sempre no segundo sábado de janeiro, ocorre no período anterior ao início da quadra chuvosa, que equivale aos quatro meses do ano nos quais se espera o inverno. O encontro foi formalizado em 1996 e é apoiado pelo Centro de Diretores Lojistas (CDL) de Quixadá, reunindo agricultores de vários estados do Nordeste e contando também com a presença de técnicos meteorologistas da Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos1(Funceme), bem como meteorologistas amadores. Durante o evento, cada um apresenta suas previsões sobre o inverno que se aproxima: se haverá ou não chuva, se será pouca ou muita, ou se será um ano de seca (PENNESI; BRAGA, 2012). Os meteorologistas apresentam suas falas embasados pela ciência, enquanto os Profetas, em sua maioria, seguem critérios de observação da natureza, sistematicamente reforçados pelas experiências e leituras dos sinais como a posição das estrelas, o vento, o acasalamento dos bichos, o canto dos pássaros, a forma como estes constroem seus ninhos, os humores do corpo etc. Quando iniciou em 1996, o evento contava com apenas seis Profetas, sendo que em 2024 este número chegou a quase trinta.

É possível observar na formalização deste encontro um claro embate entre as perspectivas científicas e da cultura popular. O meteorologista tende a desvalorizar o Profeta da Chuva, considerando-o de menor importância por suas previsões não possuírem cunho científico. O Profeta da Chuva, por sua vez, olha com desconfiança para o meteorologista, pois considera que, algumas vezes, suas previsões contrariam os sinais da natureza.

[1] A Funceme deixou de fazer parte do encontro a partir de 2007.

Essa querela relembra uma situação similar relatada por Jung quando visitou a África e percebeu que a chegada do colonizador europeu havia provocado um confronto entre a cultura europeia e a africana. A passagem é contada em *Memórias, Sonhos, Reflexões*:

> Conversamos certa vez com o *laibon*, o velho chefe *medicine-man*. Ele apareceu vestido com um manto maravilhoso de pele de macaco azul: era um suntuoso traje de cerimônia. Quando o interroguei acerca de seus sonhos, explicou-me com lágrimas nos olhos: "Outrora, os *laibons* tinham sonhos e sabiam quando haveria guerra ou doenças, se a chuva viria e para onde os rebanhos deviam ser levados." Seu avô ainda sonhara. Mas desde que os brancos haviam chegado à África, ninguém mais sonhava. Não havia mais necessidade de sonhos, pois agora os ingleses sabiam tudo (JUNG, 2016, p. 175).

É um confronto entre a palavra da ciência e a palavra da tradição, do homem do campo que constrói o seu olhar a partir da lida diária com a natureza. Outra interessante característica é visível nesse embate: enquanto os produtores de maior porte dão sempre preferência ao que dizem os técnicos representantes da Funceme, o pequeno produtor, que representa a maioria dos que vão ao evento, acredita mais nos vaticínios dos Profetas da Chuva, olhando sempre com desconfiança para as previsões dos cientistas. A palavra do Profeta possui relevância nas suas comunidades, a despeito da existência dos métodos científicos de previsão do tempo, mostrando, como afirmado acima, que suas palavras ultrapassam a mera transmissão do conhecimento.

O que se vê aqui não é somente o conflito entre dois discursos, e sim o fato de que, na formalização e utilização de um método científico, reencena-se a separação entre o sujeito e o objeto a ser conhecido. Na busca pela fidedignidade das previsões, dando a elas um caráter mais verossímil, a ciência busca fazer uma leitura objetiva da natureza, enquanto o Profeta lê essa mesma natureza a partir da sua intimidade com o mundo. Sendo em boa parte formado por agricultores, os Profetas da Chuva constroem seu conhecimento não somente a partir da tradição que lhes foi passada, como também através da lida diária com o trabalho na terra, com os bichos, com a observação dos fenômenos, que passam a denominar de "experiências de inverno".

Volto a lembrar que a palavra do Profeta não é uma prática divinatória que elimina a imprevisibilidade do futuro, pois este, na visão do sertanejo, homem profundamente religioso, só a Deus pertence. A profecia não é uma certeza, e sim uma possibilidade. Sua fala, portanto, se situa a meio caminho entre a religião e a ciência, entre a crença popular e o conhecimento científico, expressando a ancestralidade de tantos olhares vividos e espraiados sobre a terra do sertão, carregando consigo a esperança da confirmação nos sinais. Assim, as previsões não são o resultado de um método

científico, calculado a partir de dados recolhidos de forma objetiva, tampouco são uma revelação divina feita aos olhos do Profeta, como se este fosse um escolhido por Deus para ganhar a missão de dirigir e encaminhar seu povo para as benesses. Ao invés disso, a palavra é um enunciado que organiza o presente em torno das possibilidades comuns a todos aqueles que a escutam e que fazem parte daquele mesmo horizonte no qual vive o sertanejo. Aqui, a profecia é a palavra que organiza e une aqueles que ouvem, pois estes também desejam acreditar nas palavras do Profeta, de forma que ela produz coesão social - a experiência se torna então útil, como forma de construir uma identidade no grupo social do qual faz parte o Profeta e tantos outros agricultores (BRUNO; MARTINS, 2008).

A profecia é, então, a força que mantém uma identidade social funcionando entre o profeta e o pequeno agricultor, permitindo uma aproximação com o futuro, diminuindo a angústia da sua incerteza e permitindo que ele se presentifique para que possa ser construída uma ação sobre ele. Portanto, a profecia combate na intimidade a impotência do sertanejo frente à força da natureza e do mundo.

3. *Anima Mundi*

Para o Profeta da Chuva, a natureza é um livro aberto esperando para ser lido. Não há segredos a serem decifrados ou rituais a serem realizados, há tão somente sinais que apenas um ouvido atento e um olhar treinado podem reconhecer, pois essa palavra ouvida nasce atrelada a outro sentido: nasce do olhar. O olhar do Profeta se diferencia do olhar contemporâneo que busca sempre ver tudo o tempo todo; não se trata aqui de ver mais que os outros, de ver tudo. Trata-se de uma visibilidade íntima, principalmente da forma como o homem em si reage ao mundo. Ao contrário da abordagem científica, que olha para o mundo como um campo pretensamente objetivo que se deve perscrutar e conhecer, o olhar do Profeta necessita da subjetividade do mundo, da percepção de como esse mundo o afeta, de se deixar ser preenchido pelo mundo para daí conseguir perceber no presente o futuro próximo que esse mundo carrega.

Por isso, não é somente a natureza lá fora que atrai o olhar do Profeta. As "experiências de inverno" também se dão pela leitura de como o seu próprio corpo responde ao mundo. Dores de cabeça, dores nos ossos, nevralgias, alterações no sono e, evidentemente, sonhos são todos sinais que devem ser considerados, na expectativa de perceber o que o tempo vindouro reserva. O Profeta lê tanto a natureza quanto a forma como a natureza afeta o seu corpo, ele lê o mundo lá fora, mas lê também o mundo dentro de si mesmo - o voo das abelhas, o trajeto construído pelas formigas no solo, a forma como certos pássaros constroem seus ninhos, o brilho da lua

cheia; tudo isso em conjunto com as pequenas dores do corpo, as nevralgias, os suores à noite, enfim, com esse corpo que reage aos ritmos do mundo (SILVA et al., 2014).

Dessa forma, o corpo do homem não se divide mais do campo da natureza, ele interpenetra esse mundo para construir suas visões e fundamentar suas palavras. A natureza não é o mundo lá fora, do qual o sujeito se ausenta para olhar de longe, mas sim um outro com o qual se dialoga, com o qual se vive em comunhão (VIEIRA, 2006). O mundo é primeiro sentido, percebido, e só depois significado. O Profeta é aquele que une novamente a imaginação ao sentimento, burlando a noção de separação entre o Eu e o Mundo, resgatando a capacidade do mundo de nos provocar imaginativamente, corporificando a imaginação e unindo-a novamente à matéria, seja da terra em sua volta, seja de seu próprio corpo.

Como Hillman (1993) nos diz, para sentir devemos imaginar, e para imaginar devemos nos deixar ser penetrados pelo mundo. Estar aberto ao mundo, olhar o mundo, como faz o Profeta, implica em se deixar afetar por ele, permitir que provoque a nossa imaginação, que se torna então repleta de esperança, medo ou outros sentimentos, nos levando a observar com cada vez mais cuidado o mundo que está a nossa frente. O mundo tem algo a nos comunicar nas suas imagens - a natureza é para o Profeta um ser que existe na medida que é percebido, mas que também concede existência ao indivíduo, na medida em que ele percebe a si mesmo a partir da natureza. Ser é ser percebido (HILLMAN, 1997). Por isso, é possível afirmar que o Profeta possui uma reação estética ao mundo, pois sempre que nos deixamos afetar pela presença de um fenômeno, podemos dizer que estamos frente à ideia de *aestesis*, ou seja, somos afetados de uma forma estética:

> A palavra em grego para percepção ou sensação era *aisthesis*, que significa na origem inspirar ou conduzir o mundo para dentro, a respiração entrecortada (...) diante da surpresa, do susto, do espanto, uma reação estética à imagem (*eidolon*) apresentada (HILLMAN, 1993, p. 17).

O mundo que se revela ao Profeta em seus sinais é estético, é um mundo afrodisíaco, visto que um dos epítetos de Afrodite era justamente "aquela que revela segredos" (SCHENK, 1992). Afrodite é a representação da forma como conhecemos o mundo, a nudez das coisas como elas se revelam para uma imaginação afetada esteticamente.

O mundo do sertão, portanto, comunica algo ao Profeta, o afeta. O mundo se torna *páthos*; não sofrimento em si, mas afetação. Os próprios adjetivos usados pelos escritores, músicos e agricultores demonstram esse *páthos* da terra: às vezes é fornalha que arde, outras é forma de judiação, enlouquecimento do sertanejo, mas

também é fartura, riqueza, felicidade, redenção. Nessas diversas imagens, resgata-se a noção hillmaniana de *Anima Mundi*, o mundo reconhecido como aquilo que nos provoca em nossa imaginação.

> Imaginemos a *Anima Mundi* nem acima do mundo que a circunda, como uma emanação divina e remota do espírito, o mundo de poderes, arquétipos e princípios transcendentes às coisas, um pouco dentro do mundo material como seu princípio de vida unificador pampsíquico. Em vez disso, imaginemos a *Anima Mundi* como aquele lampejo de alma especial, aquela imagem seminal que se apresenta, em sua forma visível, por meio de cada coisa. Então, a *Anima Mundi* aponta as possibilidades animadas oferecidas em cada evento como ele é, sua apresentação sensorial como um rosto revelando sua imagem interior - em resumo, sua disponibilidade para a imaginação, sua presença como uma realidade psíquica (HILLMAN, 1993, p. 14).

Aquilo que é enunciado a partir dessa reação estética é a própria existência de si e do mundo: ser é ser percebido. A força da palavra está na evocação do que ela representa, em outras palavras, o sujeito anuncia a natureza em si, o mundo em si, e a percepção da presença do mundo evoca os afetos que serão enunciados em sua palavra.

O Profeta busca, de certa forma, falar daquilo que, por fim, não pertence à esfera do homem, mas que muito o ultrapassa, adentrando no campo do transcendente. Busca, com suas palavras, aplacar a angústia fundada nos medos construídos ao longo de tantos anos passados, em um mundo onde um prognóstico ruim pode afetar de tão severamente a vida das pessoas. A leitura dos sinais e a profecia de um bom inverno contribui não somente para a coesão social, como também para a sustentação da esperança e para a manutenção de uma tradição que não é estática, mas, a despeito da entrada do conhecimento científico, se enriquece com o passar dos anos, pois se modifica pelas novas "experiências de inverno", em um mundo que permanece estético, trazido para dentro, no qual provoca enquanto se revela esteticamente. Assim, um mundo belo se revela de forma afrodisíaca aos nossos olhos, ganhando existência à medida que nos dá existência, ora em forma de redenção, chuva e fartura, ora em meio à possibilidade sempre presente da seca, da morte, do "azul que deslumbra, mas endoidece a gente".

REFERÊNCIAS

BARBALHO, A. Trajetos. **Revista de História UFC**, Fortaleza, v. 3, n. 6, p. 139-150, 2005.

BRUNO, F.; MARTINS, K. P. H. Profetas da natureza: ver e dizer no sertão. **Intexto**, Porto Alegre, v. 1, n. 18, p. 1-12, 2008.

CÂMARA, Y. R. Profetas da chuva quixadaenses: ancestralidade, cultura popular, oralidade, memória, resistência. **Ensino em Perspectivas**, Fortaleza, v. 2, n. 4, p. 1-11, 2021.

DANTAS, E. W. C. Imaginário social nordestino e políticas de desenvolvimento do turismo no nordeste brasileiro. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 22, p. 9-30, 2007. DOI: http://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2007.74063.

HILLMAN, J. **Cidade e alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

HILLMAN, J. **O código do ser**. São Paulo: Objetiva, 1997.

JUNG, C. **Memórias, sonhos, reflexões**. São Paulo: Nova Fronteira, 2016.

PENNESI, K.; BRAGA, C. R. O encontro anual dos profetas da chuva em Quixadá: a circulação de discursos e a invenção de uma tradição. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 38, p. 159-186, 2012. DOI: http://doi.org/10.1590/S0104-71832012000200007.

QUEIROZ, R. **O quinze**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

RAMOS, G. **Vidas secas**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

SCHENK, R. **The soul of beauty**: towards a psychology of appearence. Lewisburg: Bucknell University Press, 1992

SILVA, N. M.; ANDRADE, A. J. P.; ROZENDO, C. 'Profetas da chuva' do Seridó potiguar, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 9, n. 3, p. 773-795, 2014. DOI: http://doi.org/10.1590/1981-81222014000300014.

TAMANINI, P. A.; SILVA, E. D. R. O Nordeste, as imagens e o ensino: o real e o imaginário na iconografia da seca. **Revista Linhas**, Florianópolis, v. 20, n. 43, p. 317-337, 2019. DOI: http://doi.org/10.5965/1984723820432019317.

VIEIRA, D. S. L. Paisagem e imaginário: contribuições teóricas para uma história cultural do Olhar. **Fênix - Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 3, n. 3, p. 1-14, 2006.

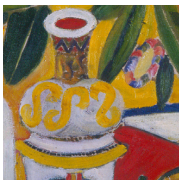
Farley Valentim possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (1996); mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (2011). Docente do Centro Universitário Christus (UniChristus) no período de 2011 a 2022. Psicólogo do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), em Maranguape-CE. Membro do IMPAR - Instituto Mantiqueira de Psicologia Arquetípica.

farleyvalentim@gmail.com

Escutando a Voz da Terra: uma (Eco)Psicologia para a Emergência Climática

Marco Aurélio Bilibio Carvalho

Artigo



Resumo

Este artigo apresenta a raiz ecológica do pensamento junguiano. Focalizar as percepções de Jung, Hillman e Merrit sobre as relações entre a psique e o mundo vivo de que faz parte é essencial nessa era em que a ação humana provoca transtornos talvez irreversíveis no equilíbrio do Planeta. A clínica junguiana, ao abraçar o enorme desafio ambiental, caminha para uma (Eco)Psicologia. E não lhe faltam elementos para esse importante desafio.

Palavras-chave: Emergência climática; Ecopsicologia; Ecologia Profunda; Ecocídio; Arrogância.

Introdução

Quando Hillman (1995a) disse que após 100 anos de psicoterapia o mundo está cada vez pior, havia incluído em suas reflexões o desastre ecológico que a sociedade ocidental deixava como um rastro de seu progresso. Porém, as informações que tinha sobre as emergências climáticas, que marcam uma fase potencialmente irreversível do desastre, vinham de suas leituras e conversas sobre relatórios científicos. Esse autor ainda viveu numa época em que as estações eram regulares e sem os episódios climáticos extremos frequentes, que nós começamos a viver e testemunhar com cada vez mais regularidade. O que Hillman sabia − e que a ciência alertava − passou a ser chamado de "o novo normal".

Hoje, por sentirmos na pele os efeitos das mudanças do clima, as ainda renitentes falas negacionistas sobre sua inexistência se aproximam da irresponsabilidade e até do ridículo. Estava implícita, na citada obra de Hillman, que o campo da psicoterapia precisava se repensar. E um dos aspectos dessa revisão tem rapidamente se tornado urgente: nossas relações com o planeta que nos maternou a todos em nossa existência individual e coletiva. Von Franz mostrou

como essa agenda revisionista estava incrustrada no coração de Jung. Afirmou que, nas últimas décadas de sua vida:

> "*Injúrias pessoais...não o afetavam tanto como o sofrimento no mundo contemporâneo, a devastação da natureza, os problemas do excesso populacional, a guerra, o estupro de culturas não-cristãs ainda em florescimento pela brutalidade da tecnologia moderna. Para Jung, esses problemas eram uma agonia que o mantinha constante e infatigavelmente à procura de qualquer possibilidade de uma transformação curativa que pudesse emergir das profundezas da psique*." (von Franz, 1998).

Jung morreu em 6 de junho de 1961 e não chegou a testemunhar o que sabia que viria: uma potente consciência ecológica coletiva, que irrompeu apenas um ano após sua morte. Em 1962, uma bióloga norte-americana, que havia se tornado famosa por seus artigos populares e programas de rádio sobre a vida marinha que encantavam a audiência, surgiu com uma obra sobre os efeitos dos agrotóxicos, um dos pilares da monocultura agrícola, na cadeia alimentar. Rachel Carson (2010) demonstrou por pesquisas que as substâncias tóxicas se acumulavam nos organismos que entravam em contato com estas, dos insetos envenenados iam para o corpo dos pássaros e lhes enfraqueciam a estrutura química dos ovos, não permitindo o desenvolvimento seguro dos filhotes. Essas substâncias passaram a ser encontradas no leite materno, também, e estavam associadas a problemas de saúde de várias ordens. Essa obra de 1962 marca o início do movimento ecológico contemporâneo.

A consciência ecológica de Jung, presente em muitos de seus escritos, deu origem a obras e artigos que salientaram uma vertente do pensamento junguiano, chamada por Dennis Merrit (2012) de uma ecopsicologia junguiana. Jung viu a profunda conexão entre a natureza interna e a natureza externa. Colocou o enraizamento da psique no mundo da natureza como central em sua concepção de ser humano, e o fez não apenas por uma incursão intelectual nos fundamentos do ser, mas por experiência direta. Seu olhar para a natureza corresponde ao de um velho pleno de sabedoria ecológica, tendo profundas percepções sobre a unidade entre psique e natureza.

No desenvolvimento do movimento ecológico, um importante marco foi um artigo intitulado *A Ecologia Superficial e a Ecologia Profunda de Longo Alcance* (Naess, 1973), em que o filósofo norueguês Arne Naess descreve a posição ativista que tenta diminuir o impacto da sociedade de consumo sobre os ecossistemas – a ecologia superficial – e a posição ativista que ousa um exercício filosófico radical de encontrar na mente humana as causas dos comportamentos que destroem esses ecossistemas – a ecologia profunda. Após esse artigo e seguindo uma série de outras publicações, surgiu o movimento da Ecologia Profunda, ao mesmo tempo uma área da filosofia ambiental e um movimento social que propunha uma reviravolta no

modo de pensar o Planeta. Entre suas proposições, está considerar que todas as espécies de seres vivos possuem um valor inerente e não associado a nossos interesses econômicos sobre elas. Propôs também que deveríamos diminuir nossa presença no Planeta se o exagero desta implica na diminuição dos direitos das outras espécies de também existirem. Naess viu na perspectiva antropocêntrica a raiz do pensamento ambientalmente disfuncional.

Uma Ecologia profunda precisa de uma Psicologia Profunda e é nesse quadro conceitual que vejo a entrada do pensamento junguiano na arena do pensamento ecológico. Em primeiro lugar, apontando que, na raiz da crise ecológica, está uma organização psíquica marcada por um profundo complexo cultural, que nos torna seres que se pensam desconectados do mundo natural. Em segundo lugar, observando, como fez Hillman (1995a), que nossos modos de trabalho podem estar reencenando o complexo cultural antropocêntrico que nos desconecta da teia da vida. Há uma profunda urgência de uma (eco) psicologia e uma (eco)psicoterapia junguiana para cuidar da ferida da desconexão. Essa ferida é espelhada nas relações políticas e econômicas com que nossa espécie se relaciona com a teia da vida, o que acaba transferindo para esta nossa ferida interior, intoxicando-a com produtos, extinguindo espécies e desorganizando ecossistemas, e, por fim, até a estabilidade climática.

A proposição de que a ferida impingida sobre o Planeta está cabalmente associada às feridas de alma é o argumento central para uma ecopsicoterapia junguiana. Não apenas estão associadas, mas, como de forma quase sincrônica, essas feridas se espelham. As cenas de devastação ambiental, das queimadas de florestas tropicais, do cerrado e do pantanal, e as extinções, que se agravam enquanto aumentam os sintomas psiquiátricos das populações humanas, são faces da mesma moeda. No entanto, parece bastante difícil para o atual momento assimilar tal proposição. Não que haja algo errado com ela. Ocorre que o complexo cultural do antropocentrismo patriarcal condiciona nossa percepção a deixar de fora o liame que nos conecta ao mundo vivo, dessensibilizando-nos enquanto mantém aberto o caminho para a exploração destrutiva da teia da vida.

Seria uma tragédia profissional que, num momento histórico tão delicado, algum analista junguiano permaneça inconsciente desse liame entre a psique humana corpoficada num sistema orgânico composto dos mesmos compostos do Planeta e o próprio planeta que nos maternou doando sua bioquímica e uma peculiar expressão de sua psique que chamamos mente humana. Vivemos, dentro da sociedade urbano-industrial-e-de-consumo, uma desleal relação de abuso com essa grande mãe, que nos afeta a todos. Ela se configura como uma desagregação da onipresente família biótica pela arrogância ecocida de uma espécie que, já não mais guiada pelo instinto, é capaz de escolhas ecologicamente insensatas, já que seu saber sequer chega

perto da sabedoria ecológica ancestral que permitiu à nossa espécie chegar em segurança até esse momento da história. Um analista junguiano é fruto de seu tempo exatamente como seu paciente, a não ser que tenha se despido dos conceitos equivocados, crenças em dissonância com os movimentos da alma ou com os modos de ação da teia da vida. No primeiro caso, um analista junguiano que corporifica em seu trabalho a alienação ecológica, inconsciente desta, e trabalhará a partir da perspectiva antropocêntrica e a favor da perspectiva urbano-industrial-e-de-consumo, despreocupado quanto ao rumo autodestrutivo dessa orientação.

No segundo caso, o quadro é bem diferente. O analista que é capaz de fazer a ponte entre a psique individual e a psique coletiva, e adiciona a essa díade seu pertencimento à grande mãe e às exigências éticas desse pertencimento, se tornará uma força revolucionária no sentido da manutenção da biosfera. A delicada teia da vida está incluída em seu pensar, em seu viver e em seu fazer profissional. Não apenas suas escolhas práticas da vida diária como também sua atuação profissional transpiram a consciência que o próprio Jung tinha de nossa vinculação psíquica ao mundo da natureza. O potencial desfecho trágico da crise climática, por exemplo, está contido na seguinte afirmação: "A natureza pode não ganhar o jogo, mas ela não pode perder." (JUNG, OC XIII, §229).

Alinhado com a sabedoria ecológica exposta na conhecida Carta do Chefe Seattle (Perry, 2007), clássico da literatura ecológica, que afirma que tudo que acontecer à Terra acontecerá aos filhos da Terra, Jung deixa claro que não estamos vivendo um jogo em que ou ganha a mentalidade exploratória ou ganha a natureza. Se a natureza perde, trata-se simplesmente do fim da vida. Em outras palavras, trata-se do suicídio da atormentada mente que persegue os objetivos de superioridade, ganância e dominação que Zoja (2000) chamou de arrogância, nossa história de perda de limites. Premida por suas dores, seu vazio, seu senso íntimo de pequenez substituído pelos adornos externos de suposta grandeza, a atormentada mente contemporânea está providenciando inconscientemente seu fim de linha.

> O homem ocidental não precisa de mais superioridade sobre a natureza, seja ela fora dele ou dentro dele. Pois já tem ambas em uma perfeição quase demoníaca. O que lhe falta é o reconhecimento consciente de sua inferioridade em relação à natureza ao seu redor e dentro de si mesmo. Ele deve aprender que não pode fazer exatamente como deseja. Se não aprender isso, sua própria natureza o destruirá. Ele não sabe que sua própria alma está se rebelando contra ele de forma suicida. (JUNG, OC XI/5, §870).

A crise ecológica precisa ser entendida como sintoma. Roszak (2001) perguntou o que Freud, Jung ou Sullivan pensariam de um CEO que se mata para ganhar mais um milhão, levando consigo as

florestas tropicais? Adicionou a esse ponto a ideia de que vivemos uma loucura-dita-normal, que é fruto da repressão do que chamou de inconsciente ecológico, para ele uma dimensão da psique que guarda a história da evolução da vida e, portanto, fonte de nosso senso de pertencimento, lealdade e reciprocidade em relação à grande mãe. Na atormentada mentalidade que busca sua autodissolução, estão ausentes tanto o senso de pertencimento, como os de lealdade e reciprocidade. É dramático pensar que é esta mentalidade que está, nesse exato instante, tomando as decisões políticas e econômicas que nos afetam a todos(as).

Uma ecopsicoterapia junguiana precisa reconhecer que há um grave adoecimento coletivo em curso e que este não está restrito a fulano ou beltrano, ele é derivado de certas características da cultura dominante. Portanto, olhar de forma crítica para esse complexo cultural da desconexão ecológica, herdeiro da tradição patriarcal-imperial-colonial-capitalista-modernista focado na competição e no poder, e a partir daquilo que esse complexo suprime, passa a ser urgente. Para o analista, há que primeiro reconhecer as sutilezas do complexo da desconexão em si, porque ele está em todos nós em algum grau, como não poderia deixar de ser já que somos filhos dessa tradição. Porém, esse é apenas o primeiro passo para a restauração da saúde, um conceito que precisa ser ampliado e entendido como consequência da qualidade das relações. A saúde, entendida como associada à qualidade das relações, se desprovida do viés antropocêntrico, revelará múltiplas camadas relacionais prenhes de significado, porém relevada à sombra na era da emergência climática: a das relações com o Planeta.

Como sabemos, relações ocorrem entre entes e, em se tratando de um ente não humano como o Planeta, facilmente podemos chegar a pensar que se trata de uma relação unívoca. Afinal, um planeta é uma entidade astrofísica que não pertence ao campo das relações humanas. Como consequência de nossa tradição de conhecimento inspirada na linhagem patriarcal, não existe psique fora da mente humana. Hillman (1995b) nos lembra que os fisiólogos do século XIX acreditavam que os animais não sentiam dor, já que tal sensibilidade é inerente apenas ao funcionamento psíquico. Não por acaso, aos escravos e indígenas também era negado o status de seres com alma. O complexo cultural de desconexão com a natureza é mais profundo e alcança a desconexão com o que quer que seja percebido como diferente e potencial alvo de poder, controle e exploração. Desde o século XIX, muito se evoluiu em termos de reconhecimento dos animais como seres senscientes (Low et al., 2012), porém a sensibilidade humana com respeito à sensciência animal é convenientemente amortecida e ridicularizada na esfera da pecuária, por exemplo. A esses animais também é negado o status de entes senscientes, permitindo que diariamente seja reencenada, com uma espécie diferente de nós,

a relação abusiva e brutal que vimos em relação aos humanos no holocausto, na escravidão e no extermínio indígena. Como é fácil constatar, a mentalidade que está na origem do colapso climático tem, nesse colapso, apenas o último e atual exemplo de seu modo de se relacionar com o que é percebido apenas como coisa explorável e desprovida de qualquer direito. A imagem do planeta azul capturada pela câmera do astronauta Willian Anders em 1968 objetivou outro dos entes que sofrem as consequências de relações não saudáveis: aquele corpo azul dançando no espaço escuro, enquanto dá vida a tudo, é o último bastião da guerra que a mentalidade atormentada trava contra seu próprio destino.

Acreditou-se que, no passado, nossos ancestrais eram membros de seu povoado, sua família, seu território, e apenas nessa pequena esfera de vida acreditavam deixar sua marca. Porém, os achados da ciência foram demonstrando que não há nada mais longe da verdade. Tudo influi em tudo. Essa perspectiva de campo ainda é ausente na mentalidade atormentada em busca de ganho e poder. Daí o conflito aparentemente intransponível entre o econômico e o ecológico. O primeiro não cabe no segundo, seu lugar natural, pela falta de entendimento de que não há nada fora das relações da teia da vida. Jung expressou essa compreensão dessa maneira:

A alma se voltando de forma suicida é um mecanismo de autorregulação que tenta trazer de volta aquela percepção sensível que reconhece a alma daquilo com que nos relacionamos. Essa percepção sensível é dilacerada pela brutalidade oriunda da inflação do ego em guerra contra sua natureza interior e a natureza exterior, a característica central da mentalidade alinhada com o patriarcado-imperial-colonial-consumista. A coisificação da magnífica teia de vida e da consciência a que chamamos natureza caminha *pari passo* com a coisificação da alma humana, de cuja incapacidade de escutá-la vivem os autoritarismos de várias espécies e, mais recentemente, a exploração do tempo e da energia vital das pessoas a serviço de um sistema econômico que operacionaliza a coisificação.

A história da coisificação das pessoas e da natureza é muito antiga. Por mais que movimentos − como o ecológico, da agricultura orgânica, das cidades biofílicas, do respeito aos animais; o movimento *slow* propondo uma vida com mais tempo, como o alimentar-se mais tranquilamente em contraponto ao *fast food*, ou o *slow travel*, para sentir os lugares em contraponto ao conhecer muitos lugares em pouco tempo mas sem viver nenhum, e o movimento minimalista ou da simplicidade voluntária − estejam fazendo um contrapondo à coisificação de si mesmo ou da natureza, a coisificação ainda é a norma. O esforço das psicoterapias pode não atingir um radical reposicionamento existencial, como mostra Hillman (1995a), mas prepara o campo da sensibilidade para isso. Seu alcance está associado ao quanto o analista fez em si mesmo esse reposicionamento,

ressalvando que nenhuma boa psicoterapia cria modelos de como os outros devem ser. O alcance de reposicionamento existencial que um analista pode inspirar não decorre de aconselhamentos e muito menos de colocar-se como modelo, o que não seria mais do que vaidade. Decorre sim de oferecer momentos de autopercepção que reconheçam as expressões da alma, sendo seus movimentos sutis escutados com atenção.

Mas a outra parte da equação pode ainda permanecer excluída: a descoisificação da natureza e do Planeta, como ente vivo. Até onde esse é um tema de consultório? Não seria se o analista ainda não tratou de se descontaminar da linhagem patriarcal-imperial-colonial-e-de-consumo, que transforma a vida em produto. Tampouco, se o analista está vivendo sob negação, como a média das pessoas, em relação à tragédia climática anunciada, sem falar dos muitos ecocídios e espécies extintas exatamente por consequência da coisificação. É esse complexo cultural da desconexão com a natureza que promete nos levar também à extinção. Como vemos, sua ausência da paleta de esferas de trabalho do consultório nos cobrará um preço muito alto, como já está cobrando das espécies que dividem conosco este planeta. Parece pedir demais de um analista olhar de forma crítica a mentalidade na qual vivemos, mas nenhum bom analista se forma a não ser desse jeito, especialmente nos tempos ambientalmente sombrios que estamos vivendo.

Quando o nazismo explodiu na Europa, muitos analistas, artistas, cientistas e pensadores perspicazes fugiram para outros continentes para ficar a salvo da perseguição. Muitos dos que ficaram, por falta de leitura crítica, lealdade aos que ficariam ou qualquer outra razão, pagaram com suas vidas a escolha que fizeram. No holocausto climático, não haverá para onde ir. Não há a possibilidade de fugir. É preciso, no entanto, o mesmo grau de perspicácia daqueles que perceberam os perigos do nazismo para fazer o que tem que ser feito como cidadão. A fuga agora é na direção de sair da negação, assumindo posições cidadãs pela defesa radical do direito à vida, e não apenas à nossa vida, mas à vida de todas as espécies. A fuga necessária é também na direção contrária da apatia e da impotência, frente ao tamanho do problema e do despreparo de nossos líderes políticos e econômicos para solucioná-lo a tempo. A inação nos custará muito caro.

Essa é a proporção da necessidade de uma ecopsicologia e de uma ecopsicoterapia junguianas. Felizmente, ela já existe, iniciada pelo próprio Jung. Se ele não foi mais explícito em incluir as relações com a natureza como sintoma, acredito que foi por não ser esse um tema urgente em seu tempo de vida, mais ainda nas belas paisagens suíças em que ele cresceu e viveu. Entretanto, é importante lembrar que, em muitas passagens de sua obra, ele foi absolutamente claro sobre as relações entre natureza interior e natureza exterior. Uma

das obras centrais da Ecopsicologia chama-se *Ecopsychology: Healing the Mind, Restoring the Earth*. Nessa perspectiva, a cura da pessoa implica na cura das relações com a Terra. Seu primeiro passo é tirar o Planeta da categoria de coisa e experimentar a radical sensibilidade que permite ver esse macro-organismo celeste como um ente vivo permeado de consciência, palco de um mundo que é pleno de consciência. Hillman (2006) está absolutamente certo quando evoca a ideia de um novo animismo, por que nos restaura o olhar. E não mais aquele animismo visto como a infância da consciência, como na ciência do século XIX, mas um alicerçado na ciência do comportamento animal, no comportamento vegetal, no comportamento dos elementos químicos, no comportamento dos átomos e no comportamento do Planeta, tal como descrito nos experimentos que deram origem à Teoria de Gaia (Lovelock, 2020), que retratam o Planeta como um organismo vivo. A ancestral ideia de *Unus Mundus* é uma verdade a ser experimentada intimamente.

Considerações finais

Viver como integrantes ativos deste mundo vivo e consciente evoca em nós sentimentos de lealdade, pertencimento e reciprocidade, que são incompatíveis com os modos como nossas sociedades e nossa economia se comportam. E essa é uma revolução que precisa vir da sensibilidade resgatada e vivida em sua plena profundidade. A imagem a inspirar nossa noção sistêmica de saúde deve ser a de uma comunidade planetária centrada na qualidade das relações, aí incluídas as dores inevitáveis e necessárias, já que, tanto na renovação biótica quanto na psicológica, os sofrimentos possuem importante função, da qual as dores do parto são um símbolo universal. Mas o próprio planeta Terra é em si o símbolo central dessa grande transição, de cujas dores estão já evidentes e outras anunciadas. A Terra é essa comunidade biótica em que cada ente cumpre sua função ecológica. Um maravilhoso símbolo de unidade e interdependência, o qual o ecólogo David Suzuki (2009) chamou de Equilíbrio Sagrado. A mentalidade que não percebe essa sacralidade, não a vendo nos ensinamentos religiosos e nem nos ensinos da ciência, é a maior expressão de alienação, arrogância e ignorância, além de ser critério para exclusão de futuros líderes políticos e econômicos. Creio ser essa última uma das mais importantes conclusões a que chegarão nossos herdeiros, quando olharem para trás e buscarem entender as escolhas de seus bisavós e tataravós, caso possam ter um futuro.

A nós, da atual geração e, dentro de nossos consultórios, só nos cabe acolher o planeta Terra como interlocutor, nosso e de nossos pacientes. Buscar escutá-lo como escutamos a eles. Deixá-lo dizer o que espera de nós. Também o que espera de nós cada espécie que ainda sobrevive à nossa presença, quando esta se mostra destrutiva.

Na medida em que este planeta é a grande mãe que nos trouxe à vida, é também a mãe de todas as camadas de nosso ser. Penso que o *Self* é seu espelho e, mais ainda, seu porta-voz.

Referências bibliográficas:

CARSON, R. **Primavera silenciosa**. São Paulo: Gaia, 2010.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião oriental**. OC XI/5 ¶870. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, C. G. **Estudos alquímicos**. OC XIII. Petrópolis: Vozes, 2013.

HILLMAN, J. **Cem anos de psicoterapia e o mundo está cada vez pior**. São Paulo: Summus Editorial, 1995a.

HILLMAN, J. A psyche the size of the earth. *In*: ROSZAK, T.; KANNER, A. D.; GOMES, M. E. (ed.). **Ecopsychology**: restoring the earth, healing the mind. San Francisco: Sierra Club, 1995b.

HILLMAN, J. **Ecopsicologia**: mudando o objeto de nosso desejo, Tree Media. Entrevista à Leila Connors para o filme Décima Primeira Hora. YouTube, 2006. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PCYWhWkwH7Q. Acesso em: 12 jan. 2023.

LOVELOCK, J. **Gaia**: um novo olhar sobre a vida na terra. São Paulo: Edições 70, 2020.

LOW, P.; EDELMAN, D.; KOCK, C. **Declaração de Cambridge sobre a consciência em animais humanos e não humanos**. São Leopoldo: IHU, 2012. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/172-noticias-2012/511936-declaracao-de-cambridge-sobre-a-consciencia-em-animais-humanos-e-nao-humanos. Acesso em: 12 jan. 2023.

MERRIT, D. L. **Jung and ecopsychology**: the dairy farmers guide to the universe. Carmel, CA: Fishing King Press, 2012. (vol. 1).

NAESS, A. The shallow and the deep long-range movement. **Inquiry**, Oslo, v. 16, n. 1-4, p. 95-100, 1973. DOI: http://doi.org/10.1080/00201747308601682.

PERRY, T. **A carta do Cacique Seattle**. Campinas: Versal, 2007.

ROSZAK, T. **The voice of the earth**: an essay in ecopsychology. Grand Rapids: Phane Press, 2001.

SUZUKI, D. **The sacred balance**: rediscovering our place in nature. Vancouver: Greystone Books, 2009.

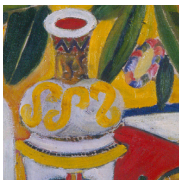
VON FRANZ, M. L. **C.G. Jung**: his myth in our time. Toronto: Inner City Books, 1998.

ZOJA, L. **A história da arrogância**. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

Psicólogo, Mestre em Psicologia Clínica e Cultura e Doutor em Sustentabiliade pelo UnB. Introdutor da Ecopsicologia no Brasil. Ex-presidente da *International Ecopyschology Society*. Diretor do Instituto Brasileiro de Ecopsicologia. Analista Junguiano, membro do Instituto Junguiano de Brasília, do Departamento de Ecopsicologia da AJB.

marcoecopsi@gmail.com

ATRAVESSANDO O SÉCULO XXI: DO CRISTIANISMO À ERA DAS MÁQUINAS ESPIRITUAIS



ANDRÉ DANTAS

Resumo

Esse artigo tem como objetivo mostrar, a partir do simbolismo da era de peixes, como a mentalidade materialista moderna se estruturou a partir de uma enantiodromia da metafísica cristã, enantiodromia essa que porta em seu núcleo as sementes daquilo que negou. O idealismo negado pelo materialismo moderno retorna, então, no núcleo daquilo que o nega, no sensacionalismo imagético que nos prende cada vez mais às telas. A realidade tecno-imaginada é purificada das suas imperfeições mundanas e destilada em uma imagem virtual que a reapresenta em uma versão ideal. A idealização aparece no processo de intensificação da sensorialidade da imagem que higieniza suas imperfeições e assimetrias. A tecno-imagem possui uma forma publicitária que funciona como uma fôrma vazia, uma que atua idealizando o conteúdo mostrando-o não como ele é e sim como ele deveria ser, sua imagem ideal.

Palavras-chaves: Era de Peixes, Cristianismo, Materialismo, Tecno-Imagem.

Para fazer a travessia por um século que, antes de completar seu primeiro quartel, trouxe tantas mudanças e catástrofes, seria prudente ter nas mãos um mapa. Claro que um literal seria impossível, visto que boa parte do que iremos atravessar não foi ainda percorrido, logo, não mapeado. Mas um mapa simbólico seria psicologicamente útil ao delinear as fantasias de futuro presentes como sementes, em tempos remotos. Em seu livro *Aion*, Jung nos apresenta esse mapa ao se debruçar sobre a imagem arquetípica de Peixes que impulsiona o espírito do nosso tempo. Nessa imagem, vemos dois peixes nadando em direções opostas e ligados entre si por um fio de prata. Um peixe nada ascendentemente e o outro descendentemente. Jung vê nessa duplicidade a ligação intrínseca entre a forma espiritual da consciência medieval e a forma material da consciência moderna. Existencialmente, as formas de consciência espiritual e material moldaram, respectivamente, a primeira e a segunda metade da era de peixes. No primeiro milênio do éon cristão, a existência divina tornou-se a questão central. O prato da balança cristã pendeu para o espírito e todas as qualidades pertencentes a ele tiveram um peso

bem maior na articulação da cultura, enquanto o segundo milênio marca a virada materialista do peixe descendente.

> O ideal de espiritualização que aspira às alturas deveria ser contrariado pela paixão materialista, presa unicamente às coisas da terra e ocupada em dominar a matéria e conquistar o mundo. Esta transformação tornou-se manifesta na época do "Renascimento". Este termo significa "novo nascimento" e foi usado para indicar o revivescimento da Antiguidade clássica. Sabe-se hoje, no entanto, que este espírito era, no fundo, uma máscara e não foi a concepção da Antiguidade clássica que renasceu; foi o pensamento cristão da Idade Média que se transformou, adotando estranhas formas de comportamento pagão, trocando o destino celeste por um destino terreno e passando, deste modo, da linha vertical do estilo "gótico" para a linha horizontal da descoberta do mundo e da natureza. A evolução posterior que desembocou na Revolução Francesa e no Iluminismo produziu um estado amplamente difundido em nossos dias, que não podemos qualificar senão de anticristão, e, consequentemente, realizou a antecipação cristã primitiva da "era final". É como se, com o advento de Cristo, se tivessem manifestado antinomias anteriormente latentes, ou como se um pêndulo tivesse oscilado potentemente mais para um dos lados, e a partir de então o movimento complementar impelisse também para o lado oposto. Árvore nenhuma, sabemos, cresce em direção ao céu, se suas raízes também não se estenderem até o inferno. O duplo movimento é inerente à natureza do pêndulo (JUNG, OC, vol. IX/2, §78).

Como a travessia proposta aqui é psicológica e não astrológica, não vem ao caso em que ano específico entramos e em qual ano exato sairemos do signo de peixes. Psicologia é o logos da psique e não dos astros, de forma que a narrativa não é sobre o signo e sim sobre o *símbolo* de peixes, sobre a forma através da qual a psique se autorregula em seu duplo nado. O referente objetivo do signo de peixes não é o tempo quantitativo, e sim o tempo psicologicamente qualificado. A partir dessa qualidade psicológica do tempo, podemos imaginar a travessia pelo século XXI dando primeiro um passo para trás, rememorando o passado para compreender melhor o presente e, partindo disso, dando dois passos para frente na tentativa especulativa de imaginar o futuro a partir das fantasias presentes que outrora temos sobre ele.

A manifestação arquetípica atuante na gênesis da era de peixes é a do logos. Não esqueçamos que o logos é uma das faces do arquétipo do animus, assim como o espírito, e que esse arquétipo inicia essa era, porque ele opõe ontologicamente o peixe espiritual ao material. Na era de peixes, o animus assume a forma de um logos que rompe o eros que o unia à natureza. No politeísmo, o arquétipo do eros une o espírito e a matéria, sobrepondo-se à oposição lógica, de modo que as imagens míticas são intelectuais em si mesmas por serem expressões da unidade na diferença entre a *esse in intellectu* e *esse in re*. A participação mística com a natureza faz com que não haja uma dissociação entre a cabeça e o corpo, e assim, as imagens sensoriais são animadas por pensamentos implícitos.

A oposição ontológica entre espírito e matéria nas culturas monoteístas regidas pelo logos, levou a uma maior separação entre essência e aparência e, assim, a uma dissociação entre os sentidos e o intelecto, com o consequente rebaixamento ontológico do primeiro em nome do segundo. O espiritual foi enfatizado pela consciência fazendo com que a essência se tornasse ontologicamente real e a aparência, uma mera ilusão sensorial. O que estamos vivendo na modernidade é uma enantiodromia na qual o corpo, a aparência, o *esse in re* retornam obsediando a consciência com a mesma intensidade com a qual foram negados. A modernidade é uma enantiodromia da metafísica cristã, é a era do anticristo.

O fio de prata da pomba do espírito santo, que conecta o espiritual ao material era, antes da era de peixes, uma esfera anímica que unia os opostos dentro de si. *Esse in intellecto* e *esse in re* estavam contidos no *esse in anima*. Como no círculo do Tao, o contínuo fluxo de passagem do Yang no Yin explicita que, ontologicamente, a oposição entre os dois é secundária em relação à união e que, por isso, eros está em primeiro plano em relação ao logos, de modo que o mundo não é feito de partes extra partes que, por definição, são separadas umas das outras. Tudo é uno com o Tao, tudo é parte do grande caminho da natureza.

No politeísmo, há uma oposição lógica entre espírito e natureza, mas sobre ela predomina a complementaridade "erótica", de modo que a oposição fica ao fundo de uma ontologia unitária. A mitologia é politeísta porque é organizada por uma unidade ontológica na qual o espiritual aparece nos mais diferentes fenômenos naturais. Essa personificação do espiritual em uma imagem natural é o que constitui uma mito-imagem. Os deuses politeístas não são criadores transcendentes, mas aspectos "sutis" do próprio mundo e, por isso, exibem suas qualidades sobrenaturais através da própria natureza. Na fertilidade trazida pela chuva, no calor irradiado pelo sol, no poder destrutivo de um vulcão, uma mito-imagem irradia numinosidade.

Por outro lado, o deus monoteísta, olha a natureza de fora como uma ferramenta criada por ele para demonstrar o seu poder. Separando-se radicalmente da natureza, o espiritual adquiriu a possibilidade de ser um deus único e universal. Enquanto permanecia unido à natureza, o espírito brilhava nos fenômenos, de modo que cada fenômeno natural irradiava uma mito-imagem específica através das suas qualidades particulares.

O deus hebreu é o deus do logos, da palavra cuja narrativa mantém a coesão deles enquanto povo. Essa religião monoteísta trouxe o logos para a consciência com sua ênfase na palavra e a consequente relação iconoclasta com as mito-imagens naturais de outras divindades. A caminhada pelo deserto em direção à terra santa personifica o estado de ser da consciência lógica, uma consciência

cuja afirmação nega o natural que se torna, assim, deserto de vida. A espada que destrói o bezerro de ouro no deserto é a personificação do corte entre o espiritual e o sensorial. O bezerro de ouro é a personificação do espiritual irradiando no natural, é uma expressão da numinosidade da natureza, do valor que ela tem para a consciência e, portanto, é uma representação do passado hebreu, do tempo em que os hebreus tinham uma terra. No momento em que se tornam o povo em busca de uma terra prometida, cuja localização real não é nem na terra mas no céu, eles não podem mais confiar na natureza enraizada, precisam confiar na palavra que mantém o povo unido, mesmo sem um solo natural que lhes sirva de referência. Enquanto expressão da terra natural que precisava ser deixada para trás em nome do espiritual, o bezerro de ouro precisava ser negado em nome da afirmação do logos escrito nas tábuas de pedra. Os hebreus são nômades espirituais, porque o espírito é o que tira o lugar natural do humano.

Mas esse *opus contra naturam* não estaria completo enquanto o deus universal fosse o deus particular de um povo específico, cujos membros ligavam-se entre si por laços naturais de consanguinidade, e cuja descendência se dava pela linhagem materna. Para ser realmente universal, deus não podia ser exclusivamente judeu, e o cristianismo impulsionou ainda mais longe sua contranaturalidade.

A maior separação entre deus e a natureza fez com que o cristianismo deixasse de ser um culto transmitido pela linhagem familiar, tornando-se capaz de abranger todas as culturas e, precisamente por isso, um culto por demais abstrato. O cristianismo aspirava a universalidade, a religação não de um povo específico, mas de todos os indivíduos com o verdadeiro universal. Por isso, ele precisou cortar os laços sanguíneos diferenciando-se das religiões fundamentadas em parentescos. Essa separação cristã da união dos laços sanguíneos foi compensada pelo furor expansionista de conversão de outros povos. Cultos baseados em laços sanguíneos, como era o caso do monoteísmo judaico, não eram, no mundo antigo, impulsionados por esse furor conversivo que concretizava a universalidade abstrata do cristianismo. Para as culturas antigas, o importante ao vencer uma guerra era pilhar as riquezas do inimigo, capturar escravos para o trabalho braçal, forçar a cultura vencida a pagar tributos ao longo do tempo e contar com a ajuda dos seus exércitos em batalhas contra inimigos comuns. Para as culturas cristãs, isso não era suficiente, sendo necessário, também, a conquista da alma dos vencidos, a conversão ao "verdadeiro" deus.

Expelido da natureza animada, deus precisava submetê-la à sua suprema vontade que, para ser suprema, não podia ser limitada por nenhuma teleologia intrínseca, mesmo que fosse uma criada por ele no início dos tempos. Desanimada, a natureza se tornou capaz de ser manipulada à vontade por um Criador cuja razão era

instrumental, pois usava as entidades naturais como instrumentos para a realização dos seus objetivos. Uma natureza desencantada passa a existir a partir da noção de um deus que a olha de fora, que a trata como um instrumento neutro, que a maneja como uma ferramenta sujeita a sua vontade.

Ao focar sua consciência nessa imagem de deus, ao meditar sobre ela, ao se concentrar nela como um ideal a ser seguido, o homem lentamente desenvolveu sua capacidade abstrativa, separando-se da natureza para olhá-la de fora como uma *res extensa*, como um agregado de partes extra partes sem nenhuma forma arquetípica intrínseca. Assim como o sagrado se unificou na forma de um deus único ao ser exteriorizado da natureza, a mente se unificou ao se exteriorizar da natureza objetivando-a. E como não havia mais nada de espiritual na natureza, ela podia ser vista como uma ferramenta por um homem que também não possuía mais nenhuma forma arquetípica que lhe servisse de causa final. Seus propósitos estavam a serviço de uma vontade potencialmente tão livre quanto a do seu criador. O deus monoteísta tornou-se o arquétipo do ego moderno que estava surgindo.

Na *Oração à Dignidade do Homem*, escrita pelo filósofo renascentista Pico della Mirandola em 1487, testemunhamos o deus cristão encarnando no homem moderno.

> Nem uma morada fixa, nem uma forma que seja apenas tua, nem qualquer função peculiar, Dei a ti, Adão, para que segundo o teu desejo e de acordo com o teu julgamento possas ter e possuir a morada, a forma, as funções que tu mesmo quiseres. A natureza de todos os outros seres é limitada e restringida pelos limites das leis prescritas por Mim. Tu, que não é restringido por nenhum limite, de acordo com o teu próprio livre-arbítrio, em cuja mão, Eu te coloquei, deves ordenar para ti os limites de tua natureza. Eu te coloquei no centro do mundo para que possas daqui observar mais facilmente tudo quanto acontece. Não te fiz do céu nem da terra, nem mortal nem imortal, para que com liberdade de escolha e com honra, como se fosses o criador e modelador de ti mesmo, possas moldar-te na forma que preferires (MIRANDOLA *apud* TAYLOR, 2005, p. 260).

O homem, a última das criações divinas, era também a cereja no topo do bolo da criação, pois, diferentemente das outras criaturas, não tinha nenhuma forma arquetípica que lhe servisse de modelo. Nenhum arquétipo o governava *a priori*, pois ele havia sido criado à imagem e semelhança do seu Criador. O seu modelo era o próprio Ser livre de qualquer constrangimento arquetípico e sua vontade mimetizava a vontade onipotente do seu Criador. Isso o torna capaz de recriar a si próprio, de se tornar o que quer que sua vontade deseje. A vontade racional humana é uma dádiva divina que permite ao homem se recriar escolhendo sua própria natureza.

Aqui é o momento da travessia onde retorno para tentar compreender o presente a partir do passado e me arrisco a apontar

o que hoje se constitui como uma *efetiva* oração à dignidade desse humano capaz de recriar sua própria natureza. Friso aqui o termo "efetiva", porque se trata de uma oração ritualizada, de uma que é concretamente atuada pelas pessoas em geral, assim como era o ritual de oração medieval. Mas antes lembro a todos que, no presente, a consciência espiritual inverteu-se em uma consciência material. Quanto maior a altura atingida por deus, maior a sua queda e o deus cristão, ao atingir a mais alta transcendência, despencou na mais mundana imanência. Como estamos atravessando a era do peixe descendente, essa oração é efetiva porque, na verdade, é uma *antioração*, é a antiprece da *selfie*.

A *selfie* é a celebração do valor máximo da individualidade, é uma antiprece, uma prece invertida na qual o indivíduo não pede algo para o universal, para deus, mas pede reconhecimento para outros indivíduos. Se na prece o indivíduo pede algo a deus louvando sua majestade, na *selfie* o indivíduo pede curtida dos outros de maneira que, através dos corações dos outros, o indivíduo narcisicamente louva a si mesmo, como deus ama a si mesmo através do amor de suas criaturas. A *selfie* é o ritual de culto ao ego hipermoderno, a exibição de sua majestade que, paradoxalmente, se sustenta em um coletivismo.

Na *selfie*, o que é aparentemente cultuado é a imagem singular do próprio rosto, a materialidade do rosto ao invés da idealidade de um deus universal. Mas a materialidade do rosto singular celebrada é a de um corpo idealizado, moldado por um ideal coletivo, por uma fôrma abstrata que existe *a priori*. Na *selfie*, o rosto, aquilo que se tem de mais individual, é filtrado através de fôrmas virtuais que o estetizam segundo padrões coletivos para ser ecoado pelos seguidores. Espetacularizado segundo a ideia de belo, o rosto perde sua materialidade por meio das tecno-imagens, abstraindo-se, assim, da individualidade que o concretiza. A numinosidade do individualismo que o faz ser cultuado nas *selfies* ocorre porque o individualismo é esteticamente idealizado segundo critérios coletivos, fazendo da sua tecno-imagem a expressão da tensão atual entre o individual e o coletivo, o material e o ideal. É o ideal retornando sintomaticamente no núcleo daquilo que o nega, na materialidade corporal que é "photoshopada" ao ser tecno-imaginada.

A consciência atual é capaz de ver o material oculto no ideal espiritual, vendo, p.ex., no ser espiritual superior uma cópia da autoridade patriarcal secular, uma autoridade que precisa ser comprada com dízimos e adulada com orações que lhes suplicam favores. Mas a consciência atual, devido ao paradigma materialista que a estrutura, costuma ser cega para o idealismo oculto no seu núcleo mundano. Se olharmos através do mundo virtual atual, "vemos" o espiritual idealizando ocultamente o material, pois tudo que é importante, interessante é postado, e essa postagem é convertida em ondas

energéticas que circulam pelo ar. Isso mostra o quanto a vida vivida materialmente na terra é modelada por luz imaterial.

> Na linguagem da tradição esotérica, podemos dizer que a matéria aqui obteve o status de "corpo sutil". Foi alquimicamente refinada, sublimada. Neste sentido, o que é a digitalização senão um total desmembramento, uma pulverização do "corpo"? A mídia eletrônica e, mais ainda, as transmissões completamente sem fio através de raios infravermelhos ou via satélite, movendo-se à velocidade da luz, são a forma na qual a realidade material mais se aproxima da mente ou do espírito. De acordo com Schelling, a luz é o ideal ou o espiritual na natureza, um análogo à mente no mundo extenso. É algo intelectual, mas algo posto objetivamente. É ideal e material ao mesmo tempo. A mente ou intelecto não precisa ser subjetivo, não precisa ocorrer exclusivamente como uma atividade mental humana. Com esta ideia em mente, estamos em posição para entender, na sua natureza contraditória, o movimento externalizante que observamos. Ao despir-se a si mesma (no sentido de kenosis, um "esvaziamento", Phil. 2:70) daquilo que costumava ser uma propriedade sua inalienável e afundar-se na realidade material da eletrônica, a mente se liberta da sua dependência da nossa subjetividade personalística e entra num estado de existência objetiva e "autônoma" independente de nós. Mas essa materialização não significa que ela perdeu o caráter de mente. Pelo contrário, através deste influxo da mente, a matéria foi reciprocamente sublimada, vaporizada, destilada e, assim, espiritualizada a um grau mais alto. Desse modo, a mente e a matéria intercambiam suas naturezas. A mente adquiriu a existência objetiva e independente da matéria e a matéria adquiriu a sutileza e invisibilidade da mente. É um movimento duplo: a encarnação do logos ("a Palavra tornou-se carne") e a logificação da matéria (GIEGERICH, 2007, p. 318).

O fio de prata que liga o peixe espiritual ao material é também um canal no qual cada um nada para mergulhar no outro. E rastreando essa fluidez pisciana conseguimos mergulhar na "*deep web*", nas profundezas sombrias da *net*, na idealização da essência espiritualizando a aparência, desmaterializando-a nas telas em pixels de luz.

O movimento de escape do terreno para se tornar luz acontece no fundo das aparências narcísicas que circulam nas redes. As imagens dos corpos postados nas redes são luzes intangíveis, corpos virtuais idealizados. E para se virtualizar, para permear o ar, um ascetismo é necessário. É preciso ter um corpo *fitness*, é preciso "performar" para ser interessante. O corpo é virtualizado pela ideia de belo e eficiente que, por sua vez, é encarnada no corpo material que é modelado cirurgicamente a partir da simulação desse ideal.

No que se convencionou chamar de "passagem do mito para o logos" na Grécia antiga, podemos ver a consciência lógica rompendo o vínculo "erótico" com a natureza por meio do discurso filosófico, principalmente o platônico. Na filosofia platônica, o espiritual não é mais o brilho irradiado pelos fenômenos naturais, mas uma luz que está em um lugar que transcende as aparências. Essa luz, representada pelo sol, é a Ideia mais perfeita e por isso a mais bela,

o Bem. Para Platão, a Ideia das Ideias, a Ideia hierarquicamente mais alta é a Ideia do Bem, que é também a ideia do Belo, pois o Bem é a mais Bela de todas as Ideias, de modo que a forma ideal de algo é a perfeição desse algo ao qual tentamos em vão copiar no mundo profano. A Ideia de cada coisa é o seu bem, sua beleza, sua perfeição, e a própria Ideia de Bem exibe a bela perfeição racional do todo. Na sociedade profana moderna, a bondade no sentido moral metafísico se materializou como eficiência. Bom é algo eficiente. Um bom carro, p.ex., é um carro eficiente, um carro que exerce bem suas atividades. A bondade de algo se tornou a sua eficiência, a perfeição da sua performance, logo a atividade que expõe a bondade não é mais religiosa ou metafísico-filosófica, mas publicitária.

A imagem publicitária nasceu da morte do platonismo, da afirmação desse mundo profano como primário em relação ao mundo ideal das formas platônicas. A publicidade é fruto da perspectiva sofista na qual o ser humano é a medida de todas as coisas e a verdade é definida por práticas discursivas podendo, assim, ser moldada retoricamente. Mas o platonismo negado retorna no núcleo daquilo que o nega, retorna fazendo com que a retórica criada para persuadir o consumidor se baseie na criação de duplos ideais da mercadoria anunciada. A publicidade se tornou o meio através do qual algo é comunicado eficientemente, eficiência essa atingida por meio da espetacularização, da estetização e inflação performativa que seduzirão ao máximo a atenção.

É menos o conteúdo da publicidade que influencia a mente das pessoas e mais a forma através da qual esse conteúdo é mostrado, a forma publicitária de lidar com todo e qualquer conteúdo, a técnica que instrumentaliza o conteúdo para que ele apareça ao máximo em sua estética e performance. Se a questão fosse o conteúdo, bastaria fazer a propaganda "certa", divulgar ações humanitárias, ecológicas e politicamente corretas para vivermos em um mundo melhor.

A publicidade é numinosa não pelo que mostra e sim pelo puro ato de mostrar espetacular. Ela é o sintoma da inversão do espiritual no material, da essência na aparência. Ela é o culto da aparência pela aparência, da imagem sem nenhum conteúdo substancial, sem nada essencial. Na internet, toda e qualquer pessoa pode viralizar e se tornar influenciadora digital fazendo as coisas mais esdrúxulas, porque o que importa é sua encenação espetacular e não o conteúdo.

Essa aparência que não mostra nada de substancial, que não é o aparecer de algo específico e sim o aparecer puro e simples, é a aparência em sua mais absoluta essencialidade, e nessa essencialidade do puro aparecer vemos o retorno da essência abstraindo a aparência da sua própria "carne". Na aparência moderna, a essência negada retorna fazendo com que aquilo que aparece não apareça por si, mas apareça segundo a ideia de "belo" e "bom" que, na metafísica,

moldava a matéria informe e, na publicidade, espetacularizа o material, idealizando-o como mais belo e eficiente que o referencial, de modo tal que a imagem se torna hiper-real, mais real que o real ao fazer o essencial brilhar na superfície, tornando-o, assim, um material idealizado.

Estruturada publicitariamente, a tecno-imagem atual sombreia o corpo material com sua luz virtual, de modo que a matéria do corpo é modelada pelas imagens idealizadas publicitariamente para serem visualizadas ao máximo nas telas. Na compulsão contemporânea por cirurgias plásticas, vemos o idealismo retornando no seu oposto, no núcleo da materialidade imediata do corpo, que é modificada para atender os ideais de beleza exibido nas telas. O corpo da modelo é um modelo ideal de corpo, uma ideia de corpo que nega o corpo material, como vemos na disseminação da anorexia entre aqueles que querem ter o corpo da moda.

Em *O Grande Furo*, Woody Allen diz que, depois de ter se iludido com o judaísmo e o cristianismo, estava tentando agora a religião do narcisismo. E essa religião hipermoderna do narcisismo cultua o corpo, mas não o corpo material com suas celulites, com seus sinais e cicatrizes, suas rugas e cabelos brancos, e sim um corpo idealizado que só existe como ideia mental, o corpo "photoshopado" da modelo que aparece na capa da revista, a imagem do corpo editada por um programa computacional para ser exibida nas redes sociais e que as pessoas sofrem nas academias e nas clínicas de cirurgia para materializar. O que é cultuado na corpolatria hipermoderna é um corpo platônico, é uma imagem bela e eficiente do corpo que os indivíduos se sacrificam para encarnar.

A vida é idealizada para ser curtida pelos outros, pois os indivíduos se percebem por meio dos ecos refletidos nas redes sociais, eles se veem a partir do impacto que suas tecno-imagens têm sobre os outros, medindo suas vidas reais através delas. Os hipermodernos vivem vidas cada vez mais individualistas e, ao mesmo tempo, cada vez mais dependentes da curtida dos outros. Todos se tornaram *paparazzi* de si mesmos, todos querem aparecer, porque a essência do ser é agora a aparência. "Apareço, logo sou".

Essa dinâmica fisga o narcisismo de todos que querem ser vistos pelos outros. Na mitologia, Narciso foi amaldiçoado com o apego a sua imagem e, por isso, cresceu privado de espelhos por sua mãe. Mas ao sair para caçar, ele acaba por se deparar com sua imagem no lago ao seguir o eco de sua voz repetido pela ninfa Eco que, escondida na floresta, o observava apaixonadamente e repetia suas perguntas quando questionada sobre sua identidade, por ter sido amaldiçoada a repetir o dito dos outros. Essa narrativa personifica a intuição grega de que a imagem que se tem de si depende de como

ela ecoa nos outros. Quanto mais apego se tem à autoimagem, maior a dependência do eco dela nos outros, quanto mais Narciso, mais Eco.

O desejo é o desejo do outro, porque há um aspecto ecoísta no desejo, um aspecto coletivo oculto no desejo singular que faz com que o narcisismo se apoie no ser desejado pelo outro, que faz com que a individualidade dependa do reconhecimento. O desenvolvimento psíquico de uma criança se apoia no modo como os pais à ecoam. Na consciência "erótica" politeísta, esse eco estava em primeiro plano em relação à individualidade, o sobrenome estava sobre o nome, os valores do clã se sobrepunham aos valores individualmente construídos. A modernidade é a inversão dessa relação, é a ênfase da consciência lógica na primeira pessoa do singular.

Mas se quanto mais Narciso, mais Eco, então uma cultura do narcisismo é também uma cultura aprisionada na imagem ecoada pelo outro, uma cultura na qual a coletividade negada retorna no núcleo daquilo que a nega, no olhar narcísico para sua imagem refletida no olhar do outro. Nas *selfies* postadas incessantemente para serem curtidas pelo outro, Narciso contempla sua imagem. É preciso lembrar que o espelho no qual Narciso se enxerga é o espelho d'água, a superfície de um líquido que dissolve a parte no todo. O desejo de reconhecimento da individualidade se inverte no desejo de se coletivizar, porque para ser curtido é preciso agradar os outros, é preciso se moldar ao gosto dos outros.

Tudo o que é interessante é postado, tudo o que é importante é mostrado para ser curtido. O fato de os viajantes passarem menos tempo contemplando o local para onde viajaram e mais tempo de costas para as paisagens e monumentos tirando *selfies* para os outros verem, transparece o quanto o que vida tem de importante é vivido mais para os outros do que para si mesmo. E por meio dessa coletivização o indivíduo hipermoderno é eletrificado, é hiperativado como se precisasse acelerar para atingir a velocidade de escape do mundo terreno se tornando, assim, parte do fluxo tecno-imagético. circulando à velocidade da luz pelo ar que respiramos.

Tecno-imaginada, a matéria se torna cada vez mais estetizada, higienizada, uma matéria bela e boa, livre das imperfeições que caracterizam a própria materialidade. A sensualidade da imagem virtual não é material e sim ideal, filtrada por um programa computacional. A imagem virtual é aquilo que aquele que exibe idealiza em sua mente que ela seja. É o que o conteúdo deveria ser e não o que ele concretamente é.

Essas tecno-imagens são injetadas em nossos olhos através das telas. E a cada dia que passa, nos vemos mais dependentes da estimulação sentida quando essas imagens respondem aos choques dos dedos nas telas. Na tecno-imagem atual, vemos o quão viciados estamos nos estímulos fisiológicos dos nervos. Esse é o aspecto

materialista da existência moderna. Mas para nos excitar, é necessário o engenho de imagens cada vez mais elaboradas em termos de aparência, são necessários programas computacionais que performem e estetizem a imagem, que a modelem segundo o ideal da eficiência e beleza. O ideal oculto brilha sombriamente na intensificação do sensorial hiper-realizando, então, a imagem, tornando-a mais real que o real. A materialidade que nos excita, eletrifica, é ideal, é o brilho do idealismo oculto no materialismo, é o ideal sombreado como a colorida luminescência insubstancial da imagem.

Após essa arqueologia arquetípica do nosso espírito do tempo, é o momento de especular sobre o futuro a partir das fantasias que temos dele no presente. Uma das fantasias importantes está presente em um evento auspicioso para a travessia que nos aguarda ao final do século. Trata-se do implante de sensores nos braços de Kevin e Irena Warwick no ano de 2002. O microchip nos nervos dos braços de um se comunicava com o dispositivo inserido no braço do outro, e essa conexão eletrônica entre sistemas nervosos permitia ao cérebro de cada um receber pulsos quando o outro movia a mão. Quando alguém tocava a mão de Irena, o cientista sentia a mesma sensação na mão dele. Kevin se referiu a isso como uma forma inicial de telepatia via internet, forma essa que será aperfeiçoada ao ponto de poder não só converter os sutis movimentos da bochecha em uma voz computadorizada, como em Stephen Hawking, mas também fazer com que essa fala seja ouvida somente por quem quisermos, pois será transmitida ao próprio cérebro neurochipado do receptor. No futuro, poderemos comunicar cerebralmente nossas sensações e pensamentos uns aos outros.

Hoje já é possível considerar o celular como um tipo de objeto transicional, uma extensão simbólica do nosso mundo interior. Com o tempo os *smartphones* se tornarão óculos, que se tornarão lentes de contato, até se miniaturizarem na forma de microchips implantados em nosso cérebro. Esse é o objetivo dos *neurolinks*, que já estão sendo testados atualmente. Através deles, a sensação física registrada no cérebro de uma pessoa é repetida no cérebro de outra e o objetivo é fazer com que toda a experiência cerebral da humanidade microchipada possa, assim, ser acessada em um holograma virtual 4d, um que simulará não só imagens e sons, mas também sensações. Essa internet 4d simulará toda e qualquer experiência vivida através da ativação do mesmo padrão elétrico nas mesmas redes neurais ativadas na experiência original. É uma simulação em 4D, e não em 3d, porque não se trata apenas de ver e ouvir algo que salta de uma tela, mas de sentir neurologicamente toda a experiência neurológica do outro. É uma simulação material da participação mística com a mente do outro, uma imersão na experiência feita a partir de implantes tecnológicos.

Essa "*brainet*" (Miguel Nicolelis) possibilitará o acesso em tempo real às sensações e experiências vividas por qualquer um. Tanto as que estão acontecendo no momento, quanto as passadas que ficaram gravadas na memória dos servidores espalhados pela terra. Será possível experienciar todas as reações cerebrais que, em algum momento, foram vividas por todos que estão neuroconectados.

Aos nossos olhos pode parecer inimaginável alguém permitir tal invasão de privacidade, mas vemos hoje que cada vez mais as pessoas exibem sua vida privada para quem quiser ver nas redes. Sonhos, desejos, vida familiar, afetiva, sexual, está tudo lá. Até os detalhes mais íntimos são disponibilizados. Se o problema na modernidade, segundo Bauman (ENTREVISTA..., 2011), era a ameaça que a recém conquistada individualidade recebia do totalitarismo de estado, na hipermodernidade a situação se inverteu. Não é a esfera pública que ameaça a privada, não é o indivíduo que tem sua privacidade invadida pelos interesses públicos, mas a esfera pública que é invadida pela privacidade individual. A internet é a realização do *Big Brother* e as pessoas não a temem. Ao contrário, elas querem ser estrelas nem que por míseros quinze minutos. Não importa se as empresas acessam esses conteúdos para obterem informações sobre a vida privada dos seus funcionários ou dos seus clientes em potencial. O que importa é aparecer, estar na superfície onde as coisas acontecem. Todos querem ser vistos.

No futuro, os influenciadores digitais monetizarão suas vidas permitindo que as pessoas acessem seu cérebro imergindo em uma simulação neuronal das experiências passadas e presentes do *influencer*. As vidas serão como filmes que podem ser acessados em uma imersão cerebral de imagens, sons e sensações reativadas neuronalmente. No filme *Estranhos Prazeres*, Ralph Fiennes interpreta um traficante de cds que contém as experiências vividas por outros. Em um dado momento cai em suas mãos um *snuff movie*, um cd contendo o registro da experiência cerebral de um anônimo no momento em que ele estupra e mata mulheres. Esse tipo de material é a droga pesada que circula nos bastidores ocultos dessa civilização tecno-voyerista.

Byung-Chul Han (2017) fala da impossibilidade da religião nos tempos atuais de transparência total, pois religião implica mistério, e esse mistério pressupõe algo que está além do visível ordinário. Mas no olhar satelizado, que circuambula a terra em um vaso eletronicamente selado, vemos como a pornográfica transparência atual curto-circuita com o olhar divino total, como o tecno-voyerismo encarna materialmente a onisciência divina, onisciência essa que se completa com a rede virtual cerebral. Negada pela consciência espiritual, a superfície erótica das imagens explodiu com força total, seduzindo a consciência material atual de forma tal que, enantiodromicamente, o espiritual retorna no núcleo daquilo que o nega, na onipresença

da telepresença, na pornografia das tecno-imagens que almejam quebrar a quarta parede "ressoando carnalmente" (PAASONEN, 2024) na participação masturbatória do espectador na imagem.

A dissolução entre observador e observado, que engaja o corpo material do espectador no devir pornográfico neurolinkado, transparece que o arrebatamento prometido, a união com o Um universal que espiritualizaria nosso corpo como o corpo ressuscitado do Cristo, acontecerá materialmente em uma onda eletro-orgásmica hiperestimulada pela fantasia de transparência total de uma pornografia anímica.

Nessa visão, a consciência é física de um lado, uma rede de neurônios positivamente existente, e metafísica do outro, ao assumir a forma de uma realidade virtual em que tudo que foi experienciado pode ser simulado e compartilhado, uma consciência coletiva sem localização espacial específica, uma consciência onipresente e imortal, encarnada na materialidade que se explicita, então, como uma idealidade. Do outro lado, o espírito é materializado, vivido como eletricidade circulando em uma rede neural que ocupa um lugar específico no cérebro. Mas essas redes neurais materiais são desmaterializadas, no sentido de que a espacialidade que as determina materialmente como uma extensão é convertida em energia, em micro-ondas que viajam à velocidade da luz pelo ar que respiramos.

Essa fusão de máquina e organismo dá luz ao ciborgue e essa imagem do híbrido homem-máquina mostra bem o ideal irradiando na sua sombra material porque ele é a imagem que personifica a própria tecno-imagem. No ciborgue, máquinas externas são interiorizadas no corpo humano e, graças a isso, o pensamento interno passa a ser vivido em uma exterioridade virtual simulada, cuja imersão é cerebralmente estimulada. Se, de um lado, a mente se torna extensão material, do outro, o material torna-se uma extensão mental. Quando a lógica da oposição é levada ao extremo, ela se inverte no seu oposto, dissolvendo os opostos em um *monstrum*, uma conjunção na qual os opostos se perderam um no outro. E o ciborgue é a imagem desse *monstrum* tecno-alquímico.

O termo "ciborgue" apareceu pela primeira vez em um artigo de Manfred Cleynes e Nathan Kline em 1960. O termo se referia à integração entre os sistemas cibernéticos com o organismo humano para facilitar a adaptação às adversidades dos ambientes extraterrenos. O corpo do ciborgue é o corpo do astronauta que deixa a existência terrena para trás e ascende celestialmente. No *monstrum* homem-máquina que se desenha em nosso horizonte, não é a existência no planeta terra que é deixada literalmente para trás, mas a vida carnal que é negada em nome de um corpo ideal, um corpo reconstruído tecnologicamente para viver em um planeta que, devido à intensificação do aquecimento global, tornou-se ele mesmo um planeta alienígena

refletindo, assim, o próprio humano que agiu ao longo do éon cristão como um alienígena infiltrado, um anjo encarnado. O ciborgue é o corpo espiritual encarnado na matéria. Nele, a imortalidade deixa de ser algo a ser atingido no mundo espiritual para se tornar material com a troca de pedaços de órgãos de carne por órgãos artificiais e membros de ossos por membros cibernéticos.

A mente coletiva do ciborgue desmaterializa a materialidade individual ao transformá-la em ondas de energia que circulam pelo ar prontas para serem aspiradas e curtidas pela coletividade. A tela que serve de espelho narcísico, hiperindividualizando a consciência de um lado, a hipercoletiviza do outro, ao se fundir com a visão biológica e tornar cada visão individual uma parte de um grande olho insectóide multifacetado. Os neurônios serão elevados aos céus olhando o mundo de fora, via satélite, de forma que o sistema nervoso humano engolirá a terra, imergindo-a em uma tecno-caverna de simulações.

Toda a civilização neurolinkada surfará em oceanos elevados pelo aquecimento global e em ondas eletromagnéticas que tudo irão permear. Essa tecno-colmeia é uma alma do mundo eletromagnética, cujo altar celebra um duplo simulado da vida em 4d, um altar que rompe a quarta parede da tecno-caverna platônica imergindo o tele-espectador na cena por meio da hiperestimulação neural, uma imersão que é a simulação da negação da sensação de distância espacial na qual se baseia a positividade da identidade atual. Chamada de realidade ampliada, essa tecno-imagem é digitalização de toda a sólida materialidade energeticamente vaporizada e reconstruída numa versão tecno-idealizada, um mundo de fantasia compartilhado que flutua ao redor do globo para os diversos microchips que conectam cada engrenagem individual à máquina social.

Ser *tele*, dissolver a distância é a negação da experiência de espaço que permite a experiência da própria individualidade. O humano é espiritualizado, transmutado em energia eletromagnética voando à velocidade da luz, estando assim instantaneamente em qualquer parte da terra e tendo acesso a qualquer parte do todo. A tela inserida no próprio olho materializa o desejo alquímico de que o vaso fosse um equivalente do mundo e seu olhar fosse como o olhar divino circuambulando toda a realidade a partir de fora, simulando materialmente a visão *sub especie aeternitatis*. Essa é a versão profana da onisciência, onipotência e onipresença, a materialização dos predicados que caracterizam a imagem de deus.

Seria esse o final da travessia pelo século XXI? Terminará esse século com um arrebatamento invertido na forma do corpo imortal do homem-máquina? Será que o arrebatamento, ao invés de nos unir ao universal divino, ao invés de nos mergulhar no sentimento oceânico espiritual, nos imergirá todos em ondas eletro-orgásmicas de voyerismo virtual? Será que atravessaremos nosso século como

máquinas desejantes que gozam imergindo em tecno-imagens que simulam a dissolução da oposição lógica entre o imaginário e o real? Terminaremos imersos em mundo tecno-imaginal? Se for, então a travessia pelo século XXI será urobórica, com o final da era de peixes nos levando de volta ao seu começo, ao tempo em que o mental e o material eram um só e o individual era uma gota em um oceano de consciência coletiva. A ciência instrumental, a versão material do logos que dissociou a mente e a matéria, religará os opostos de maneira literal, materializando a mente enquanto desmaterializa a matéria em uma internet de coisas, de máquinas ao redor do globo que se moverão de acordo com o pensamento neurolinkado. Peter Sloterdijk lembra que a essência da magia é a teleatividade. Agir magicamente é agir à distância sobre um objeto e é exatamente isso que a tecnologia faz cada vez mais.[7] Não rememorado simbolicamente, o passado é atuado literalmente e, ao possibilitar que os pensamentos fluam no ar como ondas de energia, a ciência nos mostrará que no fundo é tecno-magia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ENTREVISTA exclusiva Zygmunt Bauman. Brasil: Youtube, 2011. 1 vídeo (29 min). Publicado pelo canal Núcleo de Pesquisa em Estudos Culturais Npec. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1miAVUQhdwM. Acesso em: 22 abr. 2024.

Giegerich, W. The world wide web from the point of view of the soul's logical life. *In*: GIEGERICH, W. **Technology and the soul:** from the nuclear bomb to the world wide web. New Orleans: Spring Journal Books, 2007. p. 309-331.

Han, B. C. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

Jung, C. G. **AION** – estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. OC, vol IX/2. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

Paasonen, S. **Carnal resonance:** affect and online pornography. Cambridge: MIT Press, 2024.

Taylor, C. **As Fontes do Self** – a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

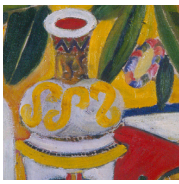
Psicoterapeuta Junguiano. Tradutor do livro *Vida Lógica da Alma*. Autor dos livros *Psicologia Dialética*, *Culto da Tecno-Imagem* e de outras publicações sobre psicologia junguiana.

E-mail: dantasandre2015@gmail.com

A gnose de Jung no contexto da transição dos éons

Luís Paulo Brabo Lopes

Artigos



Resumo

Neste artigo, discutimos o contexto da transição dos éons como um período caracterizado pela modificação da constelação das dominantes (os arquétipos) da psique coletiva, isto é, por uma metamorfose dos deuses. Tal situação é acompanhada pela morte (ou perda de eficácia) do mito que caracterizou o éon anterior e pela irrupção do inconsciente coletivo na experiência individual, com a finalidade de formar o mito do novo éon. Não foi à toa que na Antiguidade tardia, justamente na transição do éon de Áries para o éon de Peixes, floresceu o gnosticismo e, posteriormente, cristalizou-se o cristianismo. E é exatamente na transição do éon de Peixes para o éon de Aquário, período em que hoje nos encontramos, que a gnose de Jung está situada. Desde a publicação do ***Livro Vermelho***, ficou claro o papel central da imaginação ativa no método junguiano, e a importância das experiências numinosas no desdobramento do processo de individuação. Cabe aqui uma discussão mais aprofundada sobre a importância desse processo não somente no sentido da ampliação da consciência no indivíduo, mas também em relação ao papel que exerce no nascimento do mito do novo éon.

Palavras-chave: gnosticismo, gnose, Livro Vermelho, imaginação ativa.

Introdução

A publicação do *Livro Vermelho* de C. G. Jung trouxe ao grande público o registro de seu confronto com o inconsciente. Como pudemos observar, o mergulho de Jung o levou a regiões profundas, atravessando os conteúdos pessoais e chegando ao inconsciente coletivo (o *locus* do nascimento da imagem de Deus). Podemos muito bem afirmar que o *Livro Vermelho* é um livro que sintetiza a gnose de Jung, isto é, o entendimento que adquiriu através da assimilação do inconsciente coletivo. Foi através das experiências numinosas descritas no *Livro Vermelho* que Jung encontrou-se, em primeira pessoa, com a personificação de sua alma e com a figura do sábio Filemon. Jung não somente permitiu o desdobramento dessas fantasias arquetípicas a partir de uma fonte mitopoética misteriosa (o inconsciente), como também participou desse mito como protagonista, dialogou e viveu experiências transformadoras com as figuras que encontrou.

Levando isso em consideração, hoje podemos ter mais clareza sobre o que Jung queria dizer quando afirmava que seus conceitos psicológicos não eram filosóficos, mas estritamente empíricos. Este é o tipo de empirismo o qual Jung muitas vezes refere: a experiência numinosa imediata e seu desdobramento em um mito pessoal através da imaginação ativa. Assim, Jung primeiro conheceu sua *anima* através de suas visões e só posteriormente desenvolveu o conceito de *anima* para integrar sua psicologia, em um movimento da gnose à episteme. Se relacionarmos os desdobramentos teóricos da psicologia de Jung após o período de sua crise de transformação com as experiências e elaborações presentes no *Livro Vermelho*, perceberemos claramente que muitas de suas elaborações teóricas posteriores se originaram nessas experiências interiores, ou então pelo menos foram fortemente influenciadas por elas.

Por exemplo, um dos importantes *insights* de Jung (que seria elaborado muito posteriormente no livro *Aion*) referentes à transformação da constelação das dominantes da psique coletiva (os arquétipos) nos períodos de transição entre os éons (i.e., eras) já aparece em uma pintura de Jung no início do *Liber Novus* (*Livro Vermelho*).

> Não é a presunção que me impele, mas sim a minha consciência médica que me aconselha a cumprir com o meu dever de preparar aqueles poucos que podem me ouvir para os acontecimentos que estão reservados à humanidade e que significam o fim de um éon (era). Como já sabemos através da história do antigo Egito, são fenômenos psíquicos de transformação que acontecem sempre no final de um mês platônico e no início do mês subsequente. Ao que parece, são modificações na constelação das dominantes psíquicas, dos arquétipos, "os deuses", que causam ou acompanham transformações seculares da psique coletiva. Esta transformação tem alimentado dentro da tradição histórica e deixado as suas marcas. Primeiro, na transição da era de Touro para a de Áries (Carneiro). Logo depois de a era de Áries para a de Pisces (Peixes), cujo início coincide com o surgimento da era cristã. Agora, estamos nos aproximando da grande mudança que pode ser esperada com a entrada do equinócio da primavera, em Aquarius (Aquário). (JUNG, OC, vol. X/4, §589).

Jung entendia que no período de transição entre os éons acontecia uma metamorfose dos deuses, ou melhor, uma modificação na constelação das dominantes da psique coletiva. Assim, em cada éon há uma diferente constelação arquetípica de fundo e, portanto, há um mito específico. Por isso, o fim de um éon é acompanhado pela perda de eficácia do mito (a morte da imagem de Deus) e inaugura um momento de maior irrupção do inconsciente coletivo na consciência dos indivíduos a fim de dar nascimento ao novo mito, que virá a caracterizar o novo éon. Tal modificação das dominantes da psique coletiva evidentemente é acompanhada por uma modificação da psique de cada indivíduo. Assim, um novo éon significa também um novo homem.

1. O papel da gnose na transição dos éons

Na imagem da primeira página do *Livro Vermelho* (Figura 1), Jung ilustra uma serpente subindo a partir de um caldeirão em chamas localizado sob a água do mar. A serpente chega ao céu e aparece coroada. Na região inferior da imagem há um cenário ctônico/subaquático, logo acima há uma cidade antiga e em seguida o céu diurno. O detalhe que eu gostaria de ressaltar, entretanto, encontra-se acima desse céu terrestre, no qual se pode observar a Lua, ao seu lado o planeta Saturno e alguns outros planetas bem pequenos, indicando a região astrológica das esferas planetárias. Mais acima observamos a região das estrelas fixas com suas constelações zodiacais. À esquerda está a constelação de Câncer, seguida por Gêmeos, Touro, Áries, Peixes e Aquário. Entre a representação de Peixes e de Aquário há um Sol brilhante destacado.

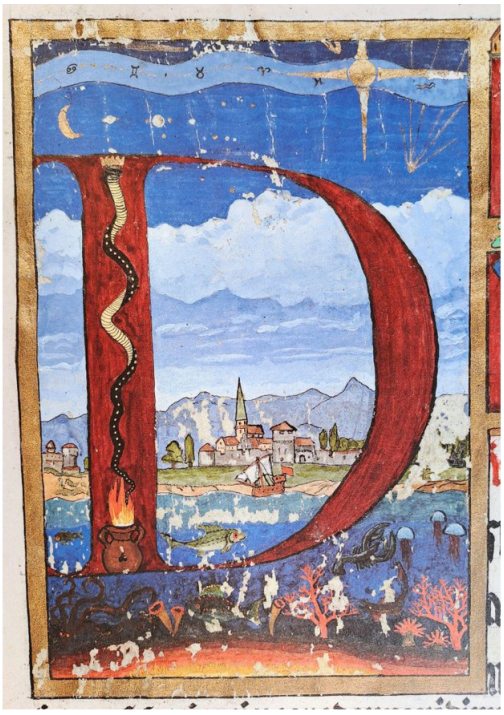


Figura 1. Imagem da primeira página do *Livro Vermelho* de C. G. Jung.
Fonte: *O Livro Vermelho – Liber Novus* (JUNG, 2017)

Quem é familiarizado com a obra de Jung e conhece seus escritos mais tardios, em especial o livro *Aion*, não terá dificuldade em perceber que Jung está abordando nessa imagem a questão da transição do atual éon de Peixes para o próximo éon, ligado à

constelação de Aquário. A constelação de Câncer, no canto superior esquerdo da imagem, refere-se evidentemente ao éon de Câncer (8700 a.C. até 6600 a.C.)[1], seguida pelo éon de Gêmeos (6600 a.C. até 4400 a.c.), depois por Touro (4400 a.C. até 2300 a.C.), Áries (2300 a.C. até 150 a.C.), chegando no atual éon de Peixes (150 a.C. até o momento atual) e finalmente indicando o vindouro éon de Aquário. O Sol brilhante destacado entre as constelações de Peixes e Aquário mostra nosso momento atual, de transição entre estes dois éons.

> A figura principal é uma representação da precessão do Sol através do círculo zodiacal. As observações astrológicas ligaram a vasta história humana à mudança gradual da posição equinocial do Sol em relação às estrelas fixas, uma transposição dentro do zodíaco marcada a cada 2.200 anos ou mais. No alvorecer do cristianismo, o Sol havia entrado na casa astrológica dos dois peixes, a constelação de Peixes. Agora, o ponto da nascente solar está prestes a fazer a transição para a constelação zodiacal de Aquário, inaugurando uma nova era.
>
> Nas primeiras quatro palavras do *Liber Novus* – *Der Weg des kommenden*, 'O Caminho daquele que virá' – Jung entrelaçou uma história gráfica do passado e uma profecia do futuro. [...] A declaração do prefácio do *Liber Novus* oferece, em imagem complexa, a proclamação mitopoética de um novo aeon que se aproxima: um ponto de viragem de época na história humana. (OWENS, 2011, p. 256, tradução própria)[2].

Para Jung, a enorme efervescência espiritual na Antiguidade tardia que marcou o momento histórico da emergência do gnosticismo não ocorreu por acaso, já que se tratava precisamente do período de transição entre os éons de Áries (finalizado por volta de 150 a.C.) e Peixes. Tal desdobramento histórico culminaria com o surgimento do cristianismo, expressão da nova constelação arquetípica que caracteriza o éon de Peixes.

Seria, talvez, mais apropriado falar em gnosticismos, no plural, pois não estamos falando de uma escola única e estruturada com um corpo doutrinário coeso; ao contrário, o gnosticismo é caracterizado por uma imensa pluralidade. Havia muitas escolas e muitos mestres, cada uma com seus próprios textos e trazendo influências de tradições distintas, como a grega, a egípcia, a judaica, a persa, para citar somente

---

[1] As datas de todos os éons apresentados são aproximadas, pois não há consenso sobre elas.

[2] No original: "The key figure is a depiction of the sun's precession through the zodiacal circle. Astrological observations linked the vast human story with the gradually shifting vernal equinoctial position of the sun relative to the fixed stars, a transposition within the zodiac marked every 2,200 years or so. At the dawn of Christianity, the sun had entered the astrological house of the two fish, the constellation of Pisces. Now the solar spring point is on the cusp of transitioning into the zodiacal constellation of Aquarius, inaugurating a new age.

Within the first four words of ***Liber Novus*** — ***Der Weg des kommenden***, '***The Way of the Coming***' — Jung intertwined a graphic tale of the past and a prophesy of the future. [...] The preface declaration of the ***New Book*** offers, in complex image, the mythopoetic proclamation of a coming new aeon: an epochal turning-point in the human story" (OWENS, 2011, p. 256).

as principias. Sabemos, entretanto, que os grupos gnósticos não estavam isolados uns dos outros, e que apesar da pluralidade havia uma troca viva entre eles, pois mesmo com as diferenças havia algo em comum que unia todos estes grupos: a gnose.

> As ideias centrais do cristianismo radicam na filosofia gnóstica que, conforme as leis psicológicas, desenvolveram-se forçosamente no momento em que as religiões clássicas se tornaram obsoletas. Esta filosofia baseia-se na percepção dos símbolos do processo inconsciente de individuação, o qual se desencadeia quando se desagregam as representações coletivas principais que dominam a vida humana. Em tais períodos há necessariamente um certo número de indivíduos intensamente possuídos pelos arquétipos numinosos; estes últimos são impelidos à superfície, a fim de formarem as novas dominantes. (JUNG, OC, vol. XII, §41).

Jung discute que a perda da eficácia do mito que caracterizou o éon de Áries (as religiões clássicas) significou uma crise de proporções civilizacionais. Esse fato teria criado a condição ideal para o surgimento do gnosticismo e, posteriormente, para a estruturação do cristianismo. Tal momento histórico antecede o declínio do próprio Império Romano e a consequente passagem da Antiguidade para a Idade Média, o que demonstra o inegável aspecto transicional deste período. Jung entende que o surgimento do gnosticismo não foi um evento histórico aleatório, mas algo fundamentado sobre uma dinâmica arquetípica específica. Isto é, de tempos em tempos, sempre que um éon, ou mês platônico, chega ao fim há uma transformação na constelação das dominantes da psique coletiva. Isso implica na perda de eficácia do mito que caracterizou o éon anterior (a morte da antiga imagem de Deus) e, em consequência disso, é deflagrada uma ampla crise espiritual. Sem uma imagem de Deus eficaz ou um mito estruturante, inicia-se um período de transição caracterizado por uma maior incidência de símbolos individuais, isto é, o processo de individuação é não somente favorecido, como também torna-se necessário para que o inconsciente coletivo seja assimilado pela consciência dos indivíduos (i.e. gnose) e assim possa nascer o novo mito. Ou seja, sem um mito vivo e atuante, capaz de servir à população como um todo, o inconsciente coletivo é atraído pela consciência dos indivíduos que sofreram a desagregação das dominantes e, assim, um novo mito pode ser formado.

> Eles [os alquimistas] deram prosseguimento à obra dos gnósticos (que, até certo ponto, eram bem mais teólogos do que propriamente hereges) e dos padres da Igreja, em uma nova era, reconhecendo instintivamente que o vinho novo não deve ser colocado em odres velhos. Da mesma forma que a serpente troca de pele, assim também o mito precisa de nova roupagem em cada renovado éon, para não perder a sua força terapêutica. (JUNG, OC, vol. IX/2, §281).

Assim, quando falamos em gnose, estamos falando sobre a religião *in statu nascendi*, isto é, do momento do surgimento da

nova religião diretamente a partir do inconsciente. Atualmente, graças à descoberta de importantes textos gnósticos, com ênfase especial à *Biblioteca de Nag Hammadi* (ocorrida no Egito, em 1945), podemos reconstruir o contexto espiritual do período de transição entre os éons de Áries e Peixes. Está claro, por exemplo, segundo Brum et al. (2020), que no contexto do cristianismo primitivo, Jesus era considerado um importante mestre gnóstico (i.e., escola dos Ofitas), como revelam vários textos gnósticos com teor muito distinto dos conhecidos Evangelhos canônicos. Textos estes marcados por seu teor esotérico e pelos ensinamentos reservados (i.e., apócrifos) de Jesus para seus discípulos imediatos. Isto é, a escola dos Ofitas era uma das várias escolas gnósticas que floresceram durante esse período de transição entre os éons de Áries e Peixes. Assim, num sentido histórico, atualmente não resta nenhuma dúvida de que o próprio cristianismo tenha surgido a partir do gnosticismo.

Como sabemos também, nos séculos posteriores à morte de Jesus iniciou-se um grande processo de padronização do cristianismo, com a formação dos concílios que definiram a "religião oficial", de onde surge a própria *Bíblia*. Tal período foi caracterizado por uma intensa perseguição às "heresias", isto é, aos grupos gnósticos, que por sua pluralidade ameaçavam a intenção doutrinária de definir uma religião oficial para o império. E assim encerrou-se o período de transição entre os éons, caracterizado pela efervescência espiritual gnóstica, e cristalizou-se o novo mito, uma nova imagem de Deus (i.e., o cristianismo), reflexo da nova constelação das dominantes da psique coletiva que veio a caracterizar o éon de Peixes.

Não sem violência e derramamento de sangue, as escolas gnósticas foram erradicadas; seus textos foram destruídos e oficialmente refutados pelos padres da Igreja. Podemos considerar que tal processo foi realizado de forma bastante eficaz, pois pouquíssimos textos gnósticos sobreviveram a esse momento de perseguição. De modo que, na época de Jung, salvo algumas exceções, uma das maiores fontes de literatura sobre os gnósticos eram os livros dos próprios padres da Igreja os refutando e afirmando o corpo doutrinário do cristianismo oficial.

Jung discute esse momento exato em que, após um longo período de efervescência gnóstica, o novo mito começa a surgir e, através do dogma, passa a ter um efeito protetor sobre a consciência dos indivíduos, ameaçada de possessão por conteúdos arquetípicos devido à desagregação das dominantes. Sabemos, graças à psicopatologia, que a irrupção dos conteúdos do inconsciente coletivo na consciência não é algo desprovido de perigo, e uma das funções do dogma é exatamente proteger a consciência dos indivíduos desse risco. Assim, com o advento da dominante cristã, trata-se de "acreditar", isto é, de se relacionar com o inconsciente coletivo através da imagem mediadora do dogma e não mais através da experiência numinosa imediata.

> Na medida em que o conteúdo arquetípico do drama cristão conseguia exprimir de modo satisfatório o inconsciente inquieto e premente da maioria, o *consensus omnium* (consentimento de todos) o elevou à categoria de verdade obrigatória para todos; isto não ocorreu, entretanto, por um ato de julgamento, mas por uma possessão irracional muito mais eficaz. Jesus tornou-se assim a imagem protetora contra todos os poderes arquetípicos que ameaçavam apoderar-se das pessoas. A boa nova anunciava: "Já aconteceu e já não vos acontecerá mais se acreditardes em Jesus, o filho de Deus!" No entanto, isto podia e pode acontecer a qualquer um que sofre a desagregação da dominante cristã. (JUNG, OC, vol. XII, §41).

Podemos observar claramente, neste período histórico, o processo da morte do mito que caracterizou o éon de Áries (as religiões clássicas), o surgimento de um período intermediário caracterizado pela irrupção de símbolos individuais e a assimilação do inconsciente coletivo (i.e., a gnose) e, finalmente, a cristalização de um novo mito (a partir da experiência original) com seu corpo doutrinário e dogmático, expressão da nova constelação arquetípica relativa ao éon de Peixes.

Se retornarmos à imagem da primeira página do *Livro Vermelho* (Figura 1), observamos que Jung aponta que, no período atual, tal como no período dos antigos gnósticos, estamos em um momento de transição entre éons. Assim, atualmente também enfrentamos, a olhos vistos, uma crise espiritual em proporção civilizacional. O anúncio profético de Nietzsche afirmando que Deus está morto, apesar de não poder ser levado ao pé da letra, traz ainda assim uma grande verdade. Isto é, a imagem de Deus ligada à constelação arquetípica que caracterizou o éon de Peixes tem perdido cada vez mais sua eficácia. Novamente entramos em um período de transição em que os conteúdos do inconsciente coletivo como que buscam a consciência dos indivíduos para, gradualmente, formar o novo mito.

Discutimos no início deste texto, o aspecto superior da imagem de abertura do *Livro Vermelho* (Figura 1), isto é, as constelações zodiacais apontando a transição dos éons; gostaria, agora, de apontar para o aspecto inferior da mesma imagem. No canto inferior esquerdo, o caldeirão está dentro da região ctônica/submarina, ou seja, no inconsciente; de dentro do qual uma serpente se eleva. Graças ao fogo, a serpente sobe até o céu, onde encontra-se coroada, elevando-se em esplendor e realeza. Assim, entendemos que é justamente nesse período de transição entre eras (apontado na parte superior da imagem) que o inconsciente coletivo se aproxima da consciência de certos indivíduos e seus conteúdos elevam-se a partir da escuridão ctônica. Isto é, são assimilados pela consciência para que a nova imagem de Deus seja formada. A serpente ascendente é um conhecido símbolo ligado à gnose, presente nas religiões de mistérios da Antiguidade, entre os gnósticos e mesmo na alquimia da Idade Média. De modo a não restar dúvidas de que essa pintura de Jung ilustra sua própria

gnose, ocorrida no período de transição entre os meses platônicos indicados na parte superior da ilustração.

O fato de essa imagem (Figura 1) ser a ilustração de abertura do *Livro Vermelho* é bastante revelador sobre a função do próprio livro, pois trata-se não de um livro sobre psicologia junguiana, mas do livro que sintetiza a gnose do próprio Jung. Ou seja, estamos falando das experiências religiosas de Jung, realizadas principalmente entre os anos de 1913 e 1919, que se estenderam até o início da década de 20 e tiveram anotações mais espaçadas em seus diários até 1932 (i.e., período em que se encerraram os registros dos *Livros Negros*).

> Primeiro, havia seis diários com datas sequenciais, conhecidos como "livros negros", que ele começou nesta noite de novembro de 1913 e continuou até o início da década de 1920. Esses diários podem ser melhor descritos como seu registro primário e contemporâneo de uma viagem de descoberta à realidade imaginativa e visionária, o que ele chamou de "meu experimento mais difícil". Em 1915, à medida que a magnitude de sua experiência o penetrava, ele sentiu a necessidade de um registro mais formal e elaborado das visões. Com grande habilidade artística – empregando texto caligráfico iluminado antigo e obras de arte impressionantes –, Jung trabalhou durante dezesseis anos traduzindo o registro primário de sua experiência dos livros negros para um elegante volume encadernado em couro do tamanho de um fólio: este é o famoso, mas há muito tempo sequestrado, *Livro Vermelho*. Jung intitulou-o *Liber Novus*, *O Novo Livro*. (OWENS, 2010, p. 2, tradução própria)[3].

2. Metanoia, imaginação ativa e individuação

Jung tinha 38 quando, em 1913, teve sua primeira experiência visionária registrada em seu diário (i.e., nos *Livros Negros*), que caracterizaria o início de um longo processo de descida e assimilação do inconsciente. O ano anterior teve uma importância crucial em sua vida, pois foi quando publicou a obra monumental *Símbolos da transformação da libido* (organizado em suas obras completas no volume 5, sob o título *Símbolos da transformação*). Jung sabia que a publicação desse livro lhe custaria caro, especificamente significaria sua ruptura definitiva com Freud. Pelo menos desde 1909 a relação de Jung e Freud já dava importantes sinais de desgaste, com as divergências entre ambos tornando-se cada vez mais evidentes. Em

[3] No original: "First, there were six sequentially dated journals, known as the 'black books', which he began this night in November of 1913 and continued through the early 1920s. These journals might be best described as his primary and contemporaneous ledger of a voyage of discovery into imaginative and visionary reality, what he termed 'my most difficult experiment'. By 1915, as the magnitude of his experience penetrated him, he felt the need for a more formal and elaborate recording of the visions. With great artistic craft — employing antique illuminated calligraphic text and stunning artwork —, Jung labored for sixteen years translating the primary record of his experience from the black books into an elegant folio-sized leather-bound volume: this is the famous but long-sequestered ***Red Book***. Jung titled it ***Liber Novus***, ***'The New Book'"*** (OWENS, 2010, p. 2).

várias ocasiões posteriores, Jung mencionou a atitude dogmática de Freud não admitindo qualquer refutação dos pilares centrais da psicanálise, como a questão da centralidade da sexualidade, por exemplo. Assim, com a publicação desse livro em 1912 Jung foi rebaixado da condição de "príncipe herdeiro" da psicanálise para a posição de herege nos círculos psicanalíticos.

Nesse contexto crítico de sua vida pessoal e também no período de transição entre a primeira e a segunda metade de sua vida, Jung entrou em uma profunda crise que o levaria a seguir as fantasias que brotavam de seu inconsciente, no que ele mesmo chamaria de seu "confronto com o inconsciente". O desenvolvimento da imaginação ativa teve um papel central no curso desse confronto, pois foi através dela que Jung realizou sua descida, viveu experiências visionárias, obteve encontros e realizou diálogos com figuras arquetípicas do inconsciente coletivo.

Cabe uma ressalva aqui sobre o modo como usamos o termo *fantasia*, pois devido ao preconceito moderno, tal palavra adquiriu uma conotação de algo irreal. Assim, com muita frequência vemos a palavra *fantasia* ser utilizada como antônimo de *realidade*. Em diversos momentos, Jung discute que para o homem moderno, devido à crescente tendência ao racionalismo materialista, a alma tornou-se um "nada mais do que", isto é, algo com uma dignidade absolutamente inferior em relação ao dito "mundo real", ou melhor, à experiência do mundo exterior. Para Jung, porém, fantasia significa realidade, pois "é verdadeiro aquilo que atua" (JUNG, OC, vol. VII/2, §353). Assim, se alguém é assaltado pela fantasia de que seu vizinho é seu inimigo, criará provavelmente uma relação animosa com ele. De tal modo, o dito "mundo real" é constantemente atravessado pela fantasia, declará-la como irreal só faz a consciência ignorar algo que a atravessa de fato.

Quando, porém, abordamos a fantasia no contexto da imaginação ativa, cabe fazer uma diferenciação, pois não estamos tratando aqui de uma fantasia que por se encontrar projetada (misturada ao mundo exterior), apesar de sua inegável realidade, produza uma espécie de ilusão, confundindo o objeto exterior com a imagem do inconsciente projetada nele. Ao contrário, no contexto da imaginação ativa, a fantasia tem um efeito de revelar os processos inconscientes de fundo, que de outro modo apareceriam projetados ou se imporiam sobre a consciência na forma de possessões. Isso significa que quando a fantasia é experimentada na forma de visões, por meio da imaginação ativa, a consciência tem a possibilidade de recolher a projeção. Não à toa, Jung afirma que "a psicoterapia moderna procura torná-los [os conteúdos do inconsciente] conscientes pelo método da imaginação ativa" (JUNG, OC, vol. XIV/2, §107).

Em essência, a imaginação ativa consiste em esvaziar a consciência de seus próprios conteúdos, deixando que as fantasias que brotam

do inconsciente atravessem o limiar da consciência e cheguem até a superfície para, em seguida, o ego ativamente engajar-se com essas fantasias. Em 1938, em seu seminário sobre *Yoga e Meditação*, Jung discute sobre a imaginação ativa:

> Descobri que se alguém mantém a atenção sobre esses vestígios [de sonhos ou fantasias] e se concentra neles, um curioso fenômeno de movimento acontece, exatamente como quando se olha para um ponto escuro por um longo tempo, e ele então começa a se animar. De repente, somos capazes de discernir as formas do nosso próprio fundo [*background*] interior. (JUNG, 2020, p. 75, tradução própria)[4].

Essa seria a primeira etapa da imaginação ativa, que podemos chamar de "deixar acontecer", consistente em visualizar uma imagem, que pode ser um fragmento de sonho ou de fantasia passiva, por exemplo, e em manter o foco da atenção sobre ela sem deixar que afunde novamente no inconsciente. Assim, a imagem como que fertilizada pela atenção começa a se animar, isto é, torna-se uma fantasia que é a própria expressão viva e imagética dos processos inconscientes que estão constelados abaixo do limiar da consciência. "Essa é uma meditação, ou seja, uma impregnação do pano de fundo, que se torna animada, frutificada pela nossa atenção. Por esse meio, conteúdos ainda em desenvolvimento emergem claramente". (JUNG, 2020, p. 78-79, tradução própria)[5].

Então chegamos ao segundo momento da imaginação ativa, isto é, o engajamento ativo do ego com a fantasia que emergiu do inconsciente. Nesse estágio, o ego deve entrar na fantasia, engajar-se e dialogar com as imagens e personificações do inconsciente. Jung salienta a importância fundamental do engajamento ativo da consciência com a fantasia que emerge do inconsciente em seu texto *A técnica de diferenciação entre o eu e as figuras do inconsciente*:

> A contínua conscientização das fantasias (sem a qual permaneceriam inconscientes), com a participação ativa nos acontecimentos que se desenrolam no plano fantástico, tem várias consequências, como pude observar num grande número de casos. Em primeiro lugar, há uma ampliação da consciência, pois inúmeros conteúdos inconscientes são trazidos à consciência. Em segundo lugar, há uma diminuição gradual da influência dominante do inconsciente, em terceiro lugar, verifica-se uma transformação da personalidade. (JUNG, OC, vol. VII/2, §358).

---

[4] No original: "I found that if one directs attention to these traces and concentrates upon them, a curious phenomenon of movement gets going, just as when one stares at a dark spot for a long time which then begins to become animated. We are then suddenly able to discern the forms of one's own internal background" (JUNG, 2020, p. 75).

[5] No original: "This is a meditation, i.e., an impregnation of the background, which becomes animated, fructified by our attention. By this means, objects of still-developing circumstances emerge clearly" (JUNG, 2020, p. 78-79).

Durante vários anos, no período crítico de sua vida, Jung esteve profundamente envolvido com as fantasias que emergiram de seu inconsciente, em um longo e transformador processo, simbólico e vivencial, oriundo do encontro entre a consciência e o inconsciente. Tal vivência caracterizou a experiência original que posteriormente Jung elaborou teoricamente através do conceito de "processo de individuação". Cabe salientar que o processo de individuação não se restringe unicamente às experiências interiores de assimilação do inconsciente, mas se amplia também aos desdobramentos éticos que esta assimilação implica.

> Quem der-se ao trabalho de refletir sobre o assunto, conseguirá chegar a uma ideia aproximada do modo pelo qual se processa a transformação da personalidade. Mediante a participação ativa, a paciente mergulha nos processos inconscientes[6] e, abandonando-se a eles, consegue dominá-los. É assim que liga consciente e inconsciente. O resultado é a ascensão pela chama, a transmutação através do calor alquímico, a gênese do "espírito sutil". É esta a função transcendente, que nasce da união dos opostos. (JUNG, OC, vol. VII/2, §358).

A esse processo de assimilação do inconsciente coletivo a partir da experiência religiosa individual chamamos gnose. A gnose de Jung teve uma importância central para a elaboração de sua teoria e poderíamos dizer que boa parte do esforço teórico de Jung em sua segunda metade da vida foi a tarefa hermenêutica de traduzir sua gnose em episteme. Ou seja, traduzir suas experiências originais em teoria psicológica geral.

> No final, os únicos acontecimentos da minha vida que valem a pena contar são aqueles em que o mundo eterno irrompeu neste mundo transitório. É por isso que falo principalmente de experiências interiores, entre as quais incluo os meus sonhos e visões. Esses constituem o material primário do meu trabalho científico. Eles eram a lava ardente a partir da qual se cristalizou a pedra que precisava ser trabalhada. (JUNG, 1989, p. 4, tradução própria)[7].

Considerações finais

Considerando o que foi discutido até aqui, é possível concluir que a "descida" de Jung às profundezas do inconsciente coletivo e principalmente o contato que estabeleceu tanto com a figura da *anima* quanto com a de Filemon (o velho sábio), se relacionou, por um lado, ao processo de metanoia do próprio Jung e, por outro, estava inserida no contexto mais amplo da transição entre os meses platônicos. Isto é, entre

[6] Alusão à imaginação ativa.

[7] No original: "In the end the only events in my life worth telling are those when the imperishable world irrupted into this transitory one. That is why I speak chiefly of inner experiences, amongst which I include my dreams and visions. These form the prima materia of my scientific work. They were the fiery magma out of which the stone that had to be worked was crystallized" (JUNG, 1989, p. 4).

os éons de Peixes e Aquário. No segundo caso, estamos tratando de um processo arquetípico mais amplo, que está muito além da vida pessoal de Jung. Do mesmo modo pelo qual a gnose na Antiguidade tardia teve um papel central na renovação do mito e, assim, na transformação da psique coletiva (pelo menos em todo o mundo ocidental) na transição do éon de Áries para o éon de Peixes. No momento atual, igualmente de transição entre os meses platônicos, a gnose tem exatamente a mesma função: por um lado, a transformação da personalidade (ou melhor, a individuação) e, por outro, a preparação do novo mito, que virá a caracterizar o novo éon. Assim, a gnose de Jung está exatamente no mesmo contexto e tem a mesma função que o gnosticismo teve no passado. Tal fato é ilustrado por um sonho de Jung:

> Eu estava em um país distante de língua inglesa. Era preciso que eu voltasse ao meu país o mais rápido possível num navio bem veloz. Cheguei rapidamente a casa. Em casa deparei-me com o fato de que em pleno verão havia irrompido um frio tremendo a partir do mundo ambiente, que congelou todo ser vivo. Havia ali uma árvore carregada de folhas, mas sem frutos; as folhas se haviam transformado, pela ação do gelo, em doces bagos de uva, cheios de suco medicinal. Colhi as uvas e as dei de presente a uma grande multidão que aguardava. (JUNG, 2019, p. 114).

Podemos considerar que o fruto curativo trazido por Jung para a sua época foi a própria psicologia analítica. A importância de seu método deve ser destacada, em especial em relação à imaginação ativa, pois trata-se de um método para que o homem moderno tenha a possibilidade de recuperar sua própria alma, esquecida e desprezada diante de uma crescente tendência ao racionalismo e ao desprezo pela fantasia, como se ela fosse algo irreal, sem nenhum valor ou mesmo algo nefasto. Assim, o grande tesouro trazido por Jung para a época atual foi não somente sua teoria psicológica, mas principalmente o método que permite ao homem moderno viver a gnose. Shamdasani chega a chamar a psicologia analítica como uma religião *in statu nascendi*, pois seu próprio método terapêutico mais profundo consiste na cura pela experiência numinosa, isto é, pelo mergulho na fonte de onde nascem as religiões (o inconsciente coletivo).

> Em 1918, Jung afirmou que a descristianização da visão de mundo predominante levou a uma ativação extraordinária do inconsciente. Foi isso, por sua vez, que levou à escola francesa de psicopatologia e hipnotismo, que formou as principais fontes da psicologia analítica. Assim, a descristianização da visão de mundo formou a condição histórica de possibilidade para o surgimento da psicologia analítica. Essa descristianização levou a um florescimento da criação de símbolos individuais e a um aumento acentuado na frequência de neuroses. A tarefa mais premente era chegar a um acordo com esta atividade. (SHAMDASANI, 1999, p. 543, tradução própria)[8].

[8] No original: "In 1918, Jung claimed that the Dechristianization of the prevailing world view led to an extraordinary activation of the unconscious. It was this, in turn, which led to the French school

A descristianização da visão de mundo mencionada acima equivale ao que estamos aqui discutindo como a perda de eficácia do mito, que acompanha a transformação da constelação das dominantes da psique coletiva no período final do éon de Peixes (momento em que estamos atualmente). Assim, podemos entender que a maior irrupção do inconsciente coletivo na experiência individual que acompanha esse período de transição significou, no fim do éon de Peixes, o surgimento da própria psicologia analítica. A "descida" de Jung e sua gnose se inserem nesse contexto, e sua psicologia emerge como um fruto desse momento histórico de transição entre os éons.

> Eis por que, quando a psicoterapia moderna reencontra os arquétipos ativados do inconsciente coletivo, repete-se o fenômeno frequentemente observado em momentos de grandes transformações religiosas; mas como já dissemos isto também ocorre no indivíduo para o qual as representações dominantes já nada significam. O *descensus ad inferos* (a descida aos infernos) do Fausto é um exemplo desse fenômeno que consciente ou inconscientemente representa um *opus alchymicum* (obra alquímica). (JUNG, OC, vol. XII, §42).

É importante ressaltar que na medida em que a psicologia analítica traz para o homem moderno os meios para vivenciar a "experiência original", contribui de forma notável para o desdobramento do processo mais amplo de elaboração da imagem de Deus vindoura. Pois a nova imagem de Deus, expressão viva da transformação sofrida pelas dominantes da psique coletiva que servirá ao homem do éon de Aquário, deverá nascer gradualmente ao longo dos próximos séculos a partir do inconsciente coletivo (a fonte do mito). E tal como tivemos a oportunidade de observar no passado, esse processo de nascimento do novo mito depende da assimilação do inconsciente coletivo por um certo número de indivíduos (que sofreram a desagregação das dominantes) no curso do período de transição entre os éons. Assim compreendemos que não só o indivíduo, ao longo de sua vida, passa por contínuos períodos de morte e renascimento como também o mesmo processo arquetípico de renovação acontece em uma escala de amplitude civilizacional, com a morte e o renascimento da imagem de Deus. Isso significa ao mesmo tempo a morte de um velho modo de consciência e o nascimento de um novo modo de consciência; a morte do homem do passado e o nascimento do homem do futuro. Estamos, atualmente, exatamente nesse período de transição em que acontece a metamorfose dos deuses.

---

of psychopathology and hypnotism, which formed the main sources of analytical psychology (JUNG, 1918, p. 21). Thus the Dechristianization of the world view formed the historical condition of possibility for the emergence of analytical psychology. This Dechristianization led to an efflorescence of individual symbol creation, and a marked increase in the frequency of neuroses. The most pressing task was that of coming to terms with this activity" (SHAMDASANI, 1999, p. 543).

Referências bibliográficas

BRUM, A.; DULLIUS, A.; MEAD, G. R. S. **A gnosis de João**: o apócrifo, o hino e a cruz de luz do essênio-gnóstico Yohanan. Brasília: Garbha-Lux, 2020.

JUNG, C. G. **Memories, dreams, reflections**. New York: Vintage Books, 1989.

JUNG, C. G. **O eu e o inconsciente**. OC, vol. VII/2. Petrópolis: Vozes, 2011a.

JUNG, C. G. **Um mito moderno sobre coisas vistas no céu**. OC, vol. X/4. Petrópolis: Vozes, 2011b.

JUNG, C. G. **Mysterium coniunctionis**: pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia - Rex e Regina, Adão e Eva, A Conjunção. OC, vol. XIV/2. Petrópolis: Vozes, 2011c.

JUNG, C. G. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo. OC, vol. IX/2. Petrópolis: Vozes, 2012a.

JUNG, C. G. **Psicologia e Alquimia**. OC, vol. XII. Petrópolis: Vozes, 2012b.

JUNG, C. G. **O Livro Vermelho - Liber Novus**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, C. G. **O Livro Vermelho**. Edição sem ilustrações: Liber Novus. 5ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2019.

JUNG, C. G. **Psychology of Yoga and meditation**. New Jersey: Princeton University Press, 2020. DOI: http://doi.org/10.1515/9780691213774.

OWENS, L. The Hermeneutics of Vision: C. G. Jung and *Liber Novus.* **The Gnostic: a Journal of Gnosticism Western Esotericism and Spirituality**, Dublin, n. 3, p. 23-46, 2010.

OWENS, L. Jung and Aion: time, vision, and a wayfaring man. **Psychological Perspectives**, Los Angeles, v. 54, n. 3, p. 253-289, 2011. DOI: http://doi.org/10.1080/00332925.2011.597248.

SHAMDASANI, S. Is analytical psychology a religion? *In statu nascendi.* **The Journal of Analytical Psychology**, London, v. 44, n. 4, p. 539-545, 1999. DOI: http://doi.org/10.1111/1465-5922.00119. PMid:10651550.

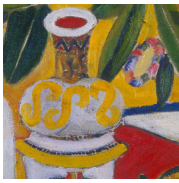
Luís Paulo Brabo Lopes é psicólogo, especialista em Psicologia Junguiana, mestre em Psicologia (UFRRJ). Atuou como professor em cursos de pós-graduação em Psicologia Analítica no Rio de Janeiro. Atuou como psicólogo em diversos serviços do SUS, como ambulatório de saúde mental, hospitais psiquiátricos e Centro de Atenção Psicossocial (CAPS). Atualmente coordena o Laboratório de Ampliação da Personalidade e Estudos Junguianos (Lampeju), é analista junguiano, professor de Psicologia Junguiana e supervisor clínico.

luispaulo.lopes@hotmail.com

À flor da pele: Uma poesia do inconsciente

Markus A. Hediger

Artigos



Resumo

O autor parte em busca do significado de uma marca de nascença em sua panturrilha, que apresenta a forma do mapa do Brasil, interpretando-o como símbolo e desdobrando seu efeito sobre sua vida. Essa busca o leva a estabelecer reflexões sobre sua vida e seu não-lugar no mundo. Por fim, seguindo os rastros que encontra em sua biografia, é levado a São Brandão, um monge irlandês do século 5. O estudo e a interpretação simbólica da vida desse santo o apresentam a uma poderosa deusa subcutânea, à qual ele, encerrando o texto, dirige uma oração. É um texto poético, não acadêmico, que pretende conduzir o leitor a uma experiência e não ao conhecimento.

Palavras-chave: poesia do inconsciente, incubação, símbolos, São Brandão, espelho da alma

Congresso Travessias

Setembro de 2024

Minha intenção original havia sido falar do corpo como produtor de símbolos. Eu pretendia partir de uma experiência por meio da qual, deitado, eu percebera como um corpo em perfeita imobilidade invariavelmente gera visões. Visões efêmeras que desaparecem assim que a consciência volta sua atenção a elas. Em outras palavras, eu queria falar sobre a antiga prática da incubação, técnica praticada pelos pré-socráticos para viajarem ao submundo, que inspirou Carl Gustav Jung a desenvolver a imaginação ativa, e a qual Peter Kingsley descreve tão perfeitamente em "Os lugares escuros da sabedoria", livro este que, em breve, será publicado pela Editora Vozes. Durante a incubação, dá-se a estranha sensação de que é o próprio corpo, e não a mente, que me carrega até o mundo dos mortos. É como se o inconsciente estivesse à flor da pele, aguardando apenas o momento

propício para eclodir. O corpo é produtor de símbolos, e a mente apenas sua tela de projeção.

Mas então minha mãe, que sempre me liga quando preciso dela, pegou seu telefone do outro lado do Atlântico e discou meu número.

"Você se lembra da marca de nascença em sua panturrilha? O que aconteceu com ela?", perguntou mamãe.

A pergunta de minha mãe tocou em uma velha ferida. Como boa enfermeira que é, ela me lembrou de que é preciso cuidar do que dói.

Tentei fugir da pergunta, esquivar-me do confronto, tentei explicar-lhe que minha intenção era falar sobre o corpo como produtor de símbolos, sim, mas não nesse sentido tão literal.

Minha esposa e eu estamos prestes a nos mudar para a Europa. Tento me convencer de que estamos fazendo isso para estarmos mais próximos dos meus pais, que, já bem idosos, precisam que estejamos mais presentes, mas a pergunta de minha mãe tocou numa ferida que põe em xeque a validade dessa justificativa tão cômoda.

Naquela noite, deitei-me cansado e sonhei com um mapa antigo, que me mostrava num lugar que não existia. Um pingo de tinta, uma mancha de pigmentos escuros que a ponta de um pincel tinha deixado numa ilha traçada, numa noite qualquer, pela mão de um navegador dotado de bravura e imprudência.

Quando acordei, não consegui me encontrar.

Era como se a noite tivesse apagado todos os traços meus, todos os riscos deixados em carteiras de escola e mesas de botequins, todas as palavras rabiscadas em cadernos, paredes e praias.

Acordei e não encontrei sinais de mim.

Nasci nos primeiros dias de uma primavera no hemisfério norte, com destino certo. Ao deitar-me nos braços de minha mãe, a parteira do hospital de Schaffhausen, na Suíça, séria lhe disse: "Com uma cabeça desse tamanho, seu filho será papa ou açougueiro". Minha mãe, uma cristã protestante, respondeu: "Papa meu filho não será".

Tanta atenção chamava o tamanho de minha cabeça que ninguém deu atenção à marca de nascença na panturrilha direita do recém-nascido. Só dias mais tarde, meu pai, enquanto me dava banho, chamou minha mãe e disse: "Parece o mapa do Brasil".

E mamãe respondeu: "Ele pode ser açougueiro também no Brasil".

Minhas tentativas de fuga de um destino inscrito em meu crânio, impulsionadas pelo pavor que eu sentia diante da agonia prolongada dos porcos abatidos no quintal da nossa casa em Campo Alegre de Lourdes, cidadezinha da Bahia que faz fronteira com o Piauí, onde

meus pais trabalhavam como missionários evangélicos, e minha luta diária para sustentar o peso de minha cabeça, ofuscaram por vários anos a mensagem que a mancha em minha pele tentava me trazer.

E quando o corpo conseguiu alcançar as proporções da cabeça e deixou de sofrer com a carga que levava, quando finalmente tive recursos físicos para voltar minha atenção ao mapa do Brasil estampado em minha pele, nunca suspeitei que seu significado pudesse ser outro senão o óbvio: meu lugar neste mundo tinha um nome que me enchia de orgulho: Brasil.

Durante mais de cinco décadas, nunca questionei que o Brasil era o lugar em que eu deveria estar. Nem mesmo nos 15 anos que passei em meu país de origem estudando e trabalhando, acreditei por um segundo sequer que passaria o resto de minha vida naquele pequeno pedaço de terra exprimido entre a Alemanha, a França, a Itália e a Áustria. Afinal de contas, eu trazia na pele a marca do país ao qual pertencia.

Minha terra era o Brasil, mas eu não era brasileiro.

Lembro-me de como, no ensino médio numa escola bilíngue em São Paulo, eu passeava pelo pátio com Andrea, uma colega da Alemanha, que, como eu, havia crescido no Brasil com um passaporte de outro país: sonhávamos com uma ilha no meio do Atlântico capaz de oferecer um lar para nosso coração dividido entre dois continentes.

Sentamo-nos numa mureta ao lado do carrinho de lanches, e contei à Andrea as histórias da minha infância. Durante o dia, eu corria descalço pela caatinga, aquela terra rasgada pela seca. À noite, minha mãe me contava em alemão as histórias do povo de Israel em sua longa caminhada pelo deserto ou a história dos 40 dias que Cristo passou no deserto, quando foi tentado pelo Diabo.

Durante o dia, eu estremecia de medo quando corria o boato de que um pistoleiro tinha aparecido na cidade. Ou arregalava os olhos quando nos visitava a velha fazendeira que, sozinha com uma espingarda, em sua juventude, tinha enfrentado o bando de Lampião que viera roubar o ouro de sua fazenda. À noite, depois do banho, ouvia os contos dos irmãos Grimm que meu pai lia para mim em alemão.

Eu vivia minhas aventuras em terras brasileiras, mas era a língua alemã que as transformava em histórias que eu conseguia entender.

Olhei para Andrea e disse: "Eu queria viver numa ilha no meio do Atlântico, onde tudo em mim falasse a mesma língua: o sol na pele, as cores nos olhos, as loucuras no coração, o juízo na mente".

Em silêncio, Andrea pegou minha mão e me mostrou que, quando você dá a mão a uma pessoa que ama, os dedos devem se entrelaçar. E então – com os dedos entrelaçados com os meus – ela me contou da Ilha Brasil, ou *Hy Brazil*, ou Ilha de São Brandão, uma ilha flutuante que viajava pelo Atlântico.

Decidimos procurá-la quando nos formássemos. Parecia-nos o destino perfeito para nossos sonhos.

Depois do ensino médio, Andrea foi estudar na Alemanha, e eu voltei para a Suíça. Quando fui visitá-la em Berlim, eu a vi de mãos dadas com um outro alguém. Seus dedos se entrelaçavam. Aproximei a boca do ouvido dela e, ferido, perguntei em voz baixinha: "E a Ilha Brasil, a Ilha de São Brandão?"

"A ilha não existe. São Brandão era um lunático religioso", respondeu ela e se despediu de mim sem me dar a mão.

Mais tarde, eu soube que o homem que agora Andrea amava era um estudante marxista que sonhava com a revolução no continente e que jamais se contentaria com um paraíso do tamanho de uma ilha.

O pedaço de terra em que procuramos nosso lar neste mundo é um lugar efêmero, um solo que escorre por entre os dedos.

Percebo agora que sempre vivi entre mundos, não só entre o Brasil e a Suíça – como filho de missionários evangélicos, mas também entre a superfície acidentada do planeta Terra e as ruas de ouro no céu.

Digo isso sem ironia e sarcasmo. Para um garoto que, de dia, imaginava um tesouro de ouro escondido numa fazenda no meio do sertão baiano e, de noite, sonhava com o ouro protegido por dragões nas montanhas que se erguem às margens do rio Reno na Alemanha, não existia imagem mais sedutora do que uma Jerusalém celestial, uma cidade feita de ouro cujas ruas refletiam e reproduziam o brilho do Sol.

Percebo agora que meu destino foi determinado não pelo tamanho da minha cabeça, nem por um coração que batia numa terra e uma mente que respirava os ares de outra. O que mais marcou meu destino foi que meu corpo cresceu onde meu espírito não estava.

Estou neste mundo, mas não pertenço a ele.

São Brandão nasceu em 482 d. C. numa pequena cidade irlandesa. Tornou-se monge e fundou vários mosteiros. Pediu que Deus lhe concedesse a graça de encontrar o paraíso perdido e entendeu que, para que lhe fosse concedida tal graça, ele teria de deambular para "outro lugar", para onde quer que "a ilha prometida aos santos" estivesse. O paraíso não iria até ele.

O relato mais antigo das viagens de São Brandão, um texto redigido no século 8, afirma que 60 homens o acompanharam. Outras fontes mais tardias aumentam ou reduzem esse número, a depender do traço da personalidade de São Brandão que pretendiam destacar.

A viagem de São Brandão pelo mar durou sete anos. Foram sete anos repletos de aventuras, das quais reproduzo aqui apenas algumas.

São Brandão parte da costa irlandesa e viaja em direção oeste durante 15 dias, quando ele e seus homens são empurrados por uma

corrente até um rochedo, onde encontram um palácio com comida e são visitados pelo Diabo. Curiosamente, porém, este não os ataca nem os faz passar por tentações. De lá, continuam por sete meses numa direção não especificada, até encontrarem uma ilha em que abundam os carneiros. Quando fazem uma fogueira para assar um dos animais, a ilha afunda: São Brandão e seus homens descobrem assim que a ilha é um animal gigantesco, que não se importou com o peso dos navegadores, mas não suportou o calor da brasa sobre sua pele. Continuando sua navegação, chegam a uma ilha onde os pássaros que a habitam se revelam anjos caídos. Dali navegam por outros seis meses, encontram uma ilha com um mosteiro, depois ficam presos em uma calmaria de sete meses. Quando os ventos retornam, eles os carregam até uma ilha, onde um pássaro branco os impede de comer peixes venenosos. Passam o Pentecostes sobre um grande monstro marinho, onde permanecem por sete semanas. Em seguida, partem para regiões onde o mar está adormecido e o sangue lhes gela nas veias. Eles são perseguidos por uma serpente marinha que respira fogo. Em resposta a uma oração do santo, surge outro monstro que aniquila a serpente. Em outra ocasião, um dragão os salva de um grifo. Aproximam-se depois de uma costa onde abundam fumaça, chamas e forças maléficas. Um demónio sobrevoa sua embarcação e mergulha no mar. Encontram, no meio desse ambiente, uma ilha com uma montanha coberta por nuvens, onde se encontra a entrada para os infernos – aqui se deparam com Judas em tormento. No dia seguinte, encontram uma ilha com um eremita de barbas brancas, que os encaminha para a Terra Prometida.

De novo, as ilhas voltam a aparecer. Uma está coberta por pradarias e jardins. Noutra, a Ilha da Esmeralda, crescem árvores de fruto e vinhas. São Brandão ruma ao norte. À noite, "arcos luminosos aparecem sobre o veludo azul profundo do céu". Uma igreja de cristal aparece sobre a superfície das águas. Então, finalmente, encontram a Ilha das Maravilhas, "a terra prometida aos santos". Tudo aqui é paz e alegria. São Brandão permanece no paraíso 40 dias antes de voltar para sua terra natal.

Quando olhamos mapas antigos, salta-nos aos olhos não só que os continentes da Antiguidade eram diferentes em número, tamanho e forma. Existiam também terras e ilhas que não existem mais. Somos rápidos em chamá-las de imaginárias, produtos da fantasia, pois não aparecem nas imagens de satélite, não podem ser localizadas pelos modernos aparelhos de GPS. Afirmamos então que nunca existiram. Chamamos os navegadores que as avistaram séculos atrás de fabuladores que inventavam a existência de terras povoadas de seres imaginários com riquezas inimagináveis para justificarem suas viagens noturnas pelo mar. Julgamos os missionários que os acompanhavam fanáticos colonizadores, que, sob o pretexto de combater demônios, matavam para conquistar o paraíso.

Apressamo-nos a explicar que a igreja de cristal que São Brandão avista na superfície da água é um iceberg, que os arcos luminosos no céu são a aurora boreal. A ilha dos carneiros é uma das Ilhas Faroé (nome este que, convenientemente, em dinamarquês, significa "ilha dos carneiros" – e tomamos isso como prova suficiente). O inferno é um vulcão da ilha Jan Mayen na Islândia. Chegamos até a suspeitar que os demônios avistados tenham sido ursos polares.

Denunciamos a ignorância dos nossos antepassados, que não dispunham da ciência e do conhecimento modernos, rimos da ingenuidade desses aventureiros desvairados que arriscavam a vida para satisfazer o anseio de seu coração.

Assim, privamo-nos do milagre de entrever num nevoeiro uma ilha protegida por uma cortina de fogo, perdemos a oportunidade de sofrer um naufrágio e sermos salvos por demônios que não conseguem encontrar o caminho de volta para o inferno, não acreditamos mais na possibilidade de beber da mais doce água da vida num oásis no meio do deserto, porque a física nos ensina que, embora a fada Morgana nada mais seja do que uma figura da fantasia, uma história para assustar crianças, ela continua a iludir nossos olhos e assim nos diz: não acredite em histórias!

Empobrece assim a nossa alma. Como era rica a vida de um monge, pois, para ele, tudo que vivenciava lá fora no mundo espelhava a realidade de sua alma. Ele sabia que era absolutamente necessário que a vida externa reproduzisse tudo que ele vivenciava por dentro, pois só assim ele seria capaz de se conhecer e, por meio do conhecimento de si mesmo, conhecer a Deus.

A visita cordial do Diabo ensinou a São Brandão que o mal existe dentro dele, mas que, embora presente, nem sempre precisa se manifestar. Os pássaros-anjos caídos lhe mostraram que, embora caídos, eles continuavam dotados de asas, capazes de voar entre o céu e a terra, e que a única consequência da queda fora uma mudança gramatical, isto é, a substituição do Céu com "c" maiúsculo pelo céu com "c" minúsculo. As lutas entre os monstros lhe revelaram que nem todas as lutas precisam ser travadas pessoalmente, que, às vezes, basta esperar pela aparição de um adversário que esteja à altura de nosso inimigo. E a longa calmaria de sete meses certamente lhe ensinou que não se pode ter pressa para chegar ao paraíso.

O que mais surpreende na história de São Brandão, porém, é que, quando finalmente alcançou o paraíso, a terra da paz e da alegria, ali permaneceu por apenas 40 dias. Investiu sete anos de sua vida para encontrar o paraíso, mas, quando o encontrou, ali ficou apenas pouco mais de um mês. Chama atenção o número de dias, o qual remete ao número de dias pelos quais Cristo permaneceu no deserto sendo tentado por Satanás.

Permito-me a pergunta blasfema: qual teria sido a provação que São Brandão teve de enfrentar no paraíso?

Após todas as aventuras vividas, após todos os perigos enfrentados durante a viagem, São Brandão não soube o que fazer no paraíso. Ele suportou 40 dias de tédio e, decorridos esses 40 dias, voltou para seu mosteiro na Irlanda, onde viveu ainda muitos anos, até morrer aos 93 anos de idade.

Talvez, especula o teólogo em mim, seja necessário passar pelo inferno para que se aprenda a viver no paraíso. Onde há apenas paz e alegria, em que a raiva, o ódio, a astúcia, a bravura e até mesmo o zelo religioso não têm o que fazer. Só o amor suporta paz e alegria. E amor se aprende no inferno. Talvez São Brandão tenha entendido que não existe inferno mais formidável do que um mosteiro e, por isso, voltou para sua abadia. E digo isso sem ironia ou sarcasmo.

Ou, e esta seria uma explicação mais coerente com a narrativa da viagem de São Brandão, ele não se reconheceu no espelho que o paraíso lhe oferecia. Talvez não tenha encontrado em si a alegria e a paz que permeavam o paraíso.

O que transforma um mero cristão em santo é o reconhecimento de que ele não merece o paraíso. São Brandão aceitou seu destino e retornou ao inferno da vida monástica, à cela da noite escura da alma.

Deito-me na escuridão da noite e permaneço imóvel. Enquanto aguardo o corpo impor sua imobilidade também à mente, meus pensamentos voltam para a marca de nascença. Estou mais certo do que nunca de que está na hora de deixar o Brasil.

Alguns anos atrás, a marca de nascença em minha panturrilha começou a mudar de forma. Primeiro, o Brasil transformou-se em Pangeia, em uma massa de terra informe e irreconhecível. Então partiu-se igual a um coração. Ao longo dos últimos anos, os pigmentos se reagruparam em torno dele e lhe deram os contornos de uma mulher: vestido e cabelos longos que esvoaçam ao vento, uma deusa poderosa, cujo braço erguido é o vento que quebra as ondas em alto-mar.

Estremeço, sou tomado de pavor, pois reconheço nela a deusa subcutânea, a força catalizadora sempre à flor da pele, que insiste em me lembrar de que não existe diferença, diferença nenhuma, entre o micro e o macro, entre o dentro e o fora, entre o céu e a terra, entre o que toca o dedo e o que toca o coração.

E, de repente, na imobilidade da noite profunda, sou tomado de pavor dessa deusa implacável que jamais desistirá de me mostrar que o mundo e eu somos um. Chamam-na de deusa do amor, da fertilidade, da beleza, da riqueza, da magia, da guerra, da morte, porque também eu sou êxtase e desespero, abundância e escassez, ingenuidade e manipulação, criação e destruição, medo e amor.

Aceita, diz a escuridão imóvel, e não foge mais. Para onde quer que corras, sempre carregarás o mundo em tua pele.

O susto prende minha respiração, o coração para, e naquele segundo de completa imobilidade, vislumbro um mundo em que meu pavor da deusa recua e dá espaço ao temor que outrora se tinha dos deuses.

E então, pouco antes de ser levado pelo corpo paralisado para o mundo daqueles que já não se mexem mais, brotam dos poros da pele palavras como flores de uma oração:

Tua mão me toca por baixo da pele

Com a ponta do dedo escreves histórias, contos, poemas de amor

Na vasta região da hipoderme.

Desde que nasci, rabiscas, esboças, apagas, rediges, escreves

A história da vida que desejas para mim.

Sempre que curvo minha cabeça para rezar a Ti

Cai meu olhar sobre as palavras

Escritas em meu peito, em meus braços, na palma de minhas mãos

E leio.

Leio tudo invertido.

Leio tudo invertido

E vivo a vida ao contrário.

Quando deito e fecho os olhos

Estarreço, a pele arrepia

Em expectativa do seu toque

E do pesadelo que me contarás.

Ouço tudo ao contrário.

Uma vida inteira tentei sair da minha pele,

Uma vida inteira tentei escrever minha história lá fora no mundo

Uma vida inteira tentei me convencer de que sonho não se tem nem se escreve: Se faz.

Uma vida inteira saí correndo pelo mundo

Achando que estava à procura do sonho da minha vida.

Na verdade, eras Tu à procura de um espelho.

O espelho mostra tudo ao contrário,

O espelho é mundo invertido,

Por isso, quando te vi pela primeira vez,

Não me reconheci.

Apaixonei-me pelo meu contrário

Pela sua pele, pela história que você contava.

Então você pegou a ponta do meu dedo e a colocou sobre sua pele.

"Passeie por ela", você disse, "decifre-me.

Leia-me de trás para frente,

Encontre as palavras escondidas nas dobras mais secretas da pele.

E chore e estremeça e reconheça em minha pele a história que escrevi para você".

(Talvez vocês se perguntem: que língua é essa que a deusa usa para nos contar a história da nossa vida? Talvez vocês, como eu, queiram aprender essa língua divina que nos desvela o segredo da existência. Um bom começo é deitar-se, permanecer imóvel, concentrar-se na pele e ficar atento às sensações da pele, pois sempre que o mundo toca nossa pele e nos afeta, há um dedo por baixo da pele que responde ao toque. Ou deem a mão a uma pessoa que amam. Entrelacem os dedos, percebam como suas peles se fundem e confundem. Pois a língua da deusa não é língua, é toque.)

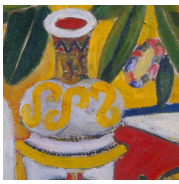
Markus André Hediger é formado em Letras e Teologia pela Universidade de Zurique, Suíça, e mestre em Linguística, também pela Universidade de Zurique. Trabalha como tradutor e palestrante. Traduziu, entre muitas outras obras, os "Livros Negros", de C. G. Jung. É autor do livro "O universo do peito – O encontro com a alma na imaginação ativa", publicado pela Editora Vozes.

mhediger@gmail.com

Travessias em economia e psicologia: Eugen Böhler e C. G. Jung – do Logos ao Mito

Rubens Bragarnich
Silvio L. Peres

Artigos



Resumo

Embora os processos macroeconômicos estejam presentes na vida coletiva e individual, com os seus efeitos e decorrências sócio-históricas significativas, eles não têm recebido a devida atenção da psicologia analítica, permanecendo dissociados e à margem das elaborações analíticas. Este artigo é fruto de pesquisa realizada desde 2018 sobre temas econômicos que resultou na descoberta do economista suíço prof. Eugen Böhler e de sua parceria com C. G. Jung já em 1938, quando do ingresso de Jung no ETH, e principalmente de 1955 a 1961, quando produziu ensaios e livros envolvendo os mitos. Crítico dos modelos abstratos e racionais que ainda hoje permeiam as discussões econômicas, Böhler foi quem considerou pioneiramente fatores inconscientes na compreensão da complexidade dos fatores econômicos, buscando, incansavelmente, partir do Logos em direção ao Mito (Mythos). Entendemos com M. D. Ronca e Y. Demierre que Eugen Böhler tenha sido o primeiro economista junguiano.

Palavras-chave: Logos/Mythos, Eugen Böhler, ciência econômica, C. G. Jung, inconsciente.

> Todos os movimentos econômicos são produto de expectativas míticas, não no sentido da teoria econômica, mas da psicologia. [...] Psicologicamente, cada recuperação econômica é um processo de criação de mitos que vai além das possibilidades reais até que a discrepância se torne aparente. Os métodos e instrumentos racionais são apenas compensações para as expectativas e meios de controle míticos. [...] A inflação é, portanto, o sintoma óbvio do mito, que também se expressa no fato de todos os envolvidos viverem na projeção e não quererem ver as desvantagens e a sua própria participação na inflação (BÖHLER, 1973, p. 211).

> Felicidade e infelicidade dependiam de coisas bem mais profundas do que do dinheiro que se tem no bolso (JUNG, 2015, p. 86).

> Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro (AGAMBEN, 2012).

Introdução

A psicologia analítica contribui para as ciências econômicas, sendo Eugen Böhler (1893-1977) o responsável por trazê-la para esse campo. Em 1933, Böhler foi um dos professores a apoiar a candidatura de C. G. Jung (1875-1961) ao Departamento Geral de Assuntos Livres do Instituto Federal Suíço de Tecnologia (ETH), para as aulas de Psicologia Moderna, que, segundo Ulrich Hoerni, tinham como objetivo buscar uma "cultura da psique" (FALZEDER, 2020, p. 15). Jung permaneceu no ETH de 20 de outubro de 1933 até 11 de julho de 1941.

As "travessias" entre Jung e Böhler evoluíram mais profundamente no período entre 1955 e 1961. Jung buscava refletir sobre a complementaridade do inconsciente à consciência e, Böhler, no campo da economia, visava estabelecer as diretrizes racionalistas e os problemas sociais. Ambos formavam uma equipe na abordagem dos problemas da crise moderna da alma humana.

Travessias entre Böhler e Jung

Böhler começou a lecionar na ETH em 1923. Para ele, os sistemas econômicos não abordavam o fator principal com o qual as ciências econômicas deveriam se envolver: as necessidades humanas. Ele considerava que alguns fatores não eram significativos para o raciocínio econômico, como a imprecisão dos índices estatísticos, os cálculos e modelos propostos pelas ciências econômicas e, naturalmente, a sua compreensão eminentemente técnica.

Esses fatores, ainda que estivessem vinculados ao poder de compra, consumo, rentabilidade e condições de trabalho na Suíça na retomada da atividade econômica após a Primeira Guerra Mundial (1941-1918), a Crise de 1929, como também no pós-Segunda Guerra (1939-1945), eram necessários mas não suficientes para a compreensão dos fenômenos econômicos.

Tal percepção levou Böhler a explorar a psicologia analítica de Jung, especialmente a partir de 1955, determinando uma nova "travessia" pessoal em suas análises econômicas, através de um esforço por uma conexão entre as diversas teorias econômicas e as condições sociais do mundo real, mais precisamente, acerca da própria natureza humana.

Suas "travessias" se aprofundaram a partir da cerimônia de despedida de Jung da ETH, em 1942, ao reconhecer as contribuições do "mestre de Bollingen" às ciências em geral. No período entre 1955 e 1961, Böhler buscou integrar os conceitos da psicologia analítica à economia, conforme se pode verificar na correspondência entre

os dois e em seus escritos, a exemplo de duas obras: *Der Mythus in Wirtschaft und Wissenschaft* (*O mito nos negócios e na ciência*) (1965) e *Die Zukunft als Problem des modernen Menschen* (*O futuro, problema do homem moderno*) (1966).

Em 1931, já influente e importante professor da ETH, Böhler publica o artigo "Tecnologia e economia nas decisões intelectuais do presente" ("*Technik und Wirtschaft in den geistigen Entscheidungen der Gegenwart*"). Esse artigo é o primeiro trabalho a se referir às ferramentas junguianas, como inconsciente coletivo, consciência e polaridade, mas sem referenciar a psicologia analítica ou Jung (DEMIERRE, 2023). É difícil explicar, entretanto, a ausência das referências a Jung nas fontes de Böhler. Por outro lado, é útil notar que, dois anos após a publicação desse artigo, em 1933, Böhler recomendou fortemente Jung para o cargo de professor na ETH, o que demonstra que o trabalho do psiquiatra era relevante para suas reflexões acadêmicas acerca da economia.

A partir de 1944, Böhler questiona a relevância das leis econômicas, formuladas no âmbito da política e entre os economistas, usando apenas nas análises dados matemáticos e/ou estatísticos. Segundo Marie-Louise von Franz, nesse período: "Eugen Böhler mostrou que mesmo o pensamento econômico sofre forte influência de representações arquetípicas ou mitológicas" (FRANZ, 1995, p. 109).

Em 1950, Böhler envolve-se ainda mais com a psicologia analítica e passa a usar o termo "mito" em suas abordagens econômicas, entendendo que trata-se de um termo que qualifica as crenças irracionais que participam das formulações econômicas e da ciência em geral. Para Böhler (1967, p. 151): "O mito é o pano de fundo através da fantasia exagerada, que faz a vida realmente valer a pena ser vivida". E mais: "O mito é o princípio dialético que oscila em todos os domínios entre a irracionalidade e a racionalidade, entre a experiência e o conceito, entre o desejo e a realidade".

As "travessias" de Böhler e Jung se intensificam a partir de 1955, conforme encontramos nas cartas de ambos, quando o primeiro procura aprofundar suas dúvidas científicas com relação à psicologia analítica. A primeira carta de Jung a Böhler data de 14 de dezembro de 1955, na qual o economista solicita: "Descreva o que se faz com os arquétipos" (JUNG, 2002, p. 448). Ao que Jung respondeu:

> O problema está com o indivíduo moderno, pois somente ele está em condições de dar a resposta contemporânea, ou seja, moderna. Como sempre, a resposta depende dos conceitos contemporâneos, isto é, ela é psicológico-científica no que se refere à "teoria" (JUNG, 2002, p. 449).

A resposta de Jung resultou na formulação da obra *Die Zukunft als Problem des modernen Meschen* (*O futuro problema do homem moderno*),

de Eugen Böhler, encontrada em castelhano como *El Futuro Problema del Hombre Moderno*, publicada pela Alianza Editorial, Madri, 1967.

Em 1957, Jung publica *Consciente e Inconsciente: Contribuições da Psicologia* (*Bewusstes und Unbewusstes: Beiträge zur Psichology*). Trata-se de uma coleção de ensaios de Jung, a saber: "Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo", presente em *O Eu e o Inconsciente* (vol. 7/2); "Introdução à problemática da psicologia religiosa da alquimia", encontrado em *Psicologia e Alquimia* (vol. 13); "Sobre a fenomenologia do espírito nos contos de fadas", em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (vol. 9/1); e "Sobre a psicologia da meditação oriental", conforme *Psicologia e Religião Oriental* (vol. 11/5). Jung convida o prof. Böhler para prefaciar a obra, sob o título: *Die Bedeutung der komplexen Psychologie C. G. Jungs für die Geistewissenschaften und die Menschenbildung* (*A importância da psicologia complexa de C. G. Jung para as humanidades e a educação humana*).

Suas "travessias" provocaram as primeiras conexões entre economia e psicologia analítica, posteriormente desenvolvidas por outros autores junguianos como: James Hillman (1982, 1993); Andrew Samuels (1995); RobertSardello (1998); Axel Capriles (2005); Waldemar Magaldi (2006); Karoline Maria da Silva Giló e Paulo Ferreira Bonfatti (2022); Gustavo Beck (2023). Entretanto, em nenhuma dessas obras Eugen Böhler é mencionado como o precursor dessa "travessia", podendo, entretanto, ter sido considerado intuitivamente por esses autores, devido às compreensões que tiveram acerca das percepções de Jung.

Coube ao teólogo protestante Gerhard Wehr (1996), autor alemão de aproximadamente 80 obras, sendo quatro delas sobre Jung, apresentar as aproximações entre os pressupostos econômicos de Böhler e a psicologia analítica de Jung, no livro *C. G. Jung und Eugen Böhler: Eine begegnung in briefen* (*C. G. Jung e Eugen Böhler: Um encontro nas cartas*), Zurique: vdf Hochschulverlag AG, ETH), editado em 1996. Nessa obra encontram-se 22 cartas de Eugen Böhler para Jung e oito respostas de Jung, as quais podemos acessar em língua portuguesa; uma delas pode ser encontrada em *Cartas: 1946-1955* (vol. 2) e as demais em *Cartas: 1956-1961* (vol. 3) – edições publicadas pela Editora Vozes.

Jung e Böhler se encontraram pessoalmente em Küsnacht, segundo se verifica em sua correspondência. Em três ocasiões, o economista relata seus sonhos e Jung os analisa. À medida em que o relacionamento se desenvolve, o tom das cartas parece tornar-se cada vez mais íntimo e amigável, conforme pode ser confirmado em sua última carta. Jung reconhece: "Sua amizade me é tão cara e minha velhice tão bem-vinda, pois me trazem a prova viva de que não caí fora do âmbito da humanidade" (JUNG, 2003, p. 237).

Seus objetivos científicos passam pelos seguintes temas: "o racionalismo não entende que ele apenas subtrai e destrói" a nossa

criatividade e nos submete às tecnologias que prometem atividades laborais sem direitos, controladas por burocracia e sem liberdades individuais, isto é, sem possibilidade de um "direcionamento para a pessoa interior e para suas necessidades vitais" (JUNG, 2003, p. 10). Em outras palavras, a tão evocada e prestigiada técnica e o cálculo matemático, como motores propulsores dos desejos econômicos, podem ser obstáculos ao processo de individuação.

As "travessias" em economia e psicologia se aprofundam ainda mais, pois Jung reconhece a contribuição de Böhler para descobrir e experienciar um novo mundo que tomava forma após a Segunda Guerra Mundial. Referimo-nos aos debates acerca da criação do Mercado Comum Europeu e suas complexidades econômicas e sociais. Böhler colaborou para que Jung tomasse uma postura frente às questões econômicas que levassem em conta a afetividade, o relacionamento humano e os valores subjetivos frente às desigualdades socioeconômicas experimentadas pelo mundo nos anos 1950 e 1960. Jung admite que Böhler contribuiu na tomada de consciência quanto aos seus pontos cegos, distanciamentos e desarticulações sobre a economia e suas implicações na vida das pessoas. Jung (2003, p. 78) admite:

> O senhor conseguiu uma série de formulações excelentes que acenderam em mim diversas luzes como, por exemplo, em relação ao Mercado Comum e o que significa ética social em geral. Sobretudo esta última, que até agora vegetava em minha cabeça como algo nebuloso, tomou forma clara, graças a seu ensaio. O senhor exerce em mim uma psicoterapia altamente benéfica e de uma espécie peculiar: o senhor me transmite a valiosa experiência daquilo que chamo de "cooperação cheia de sentido", uma colaboração em espírito e de fato.

Segundo Demierre (2023, p. 65), Böhler preferia "construir pontes intelectuais através das teorias e conceitos" do fundador da psicologia analítica e sua relevância para as ciências econômicas. Esse foi o motivo pelo qual não aceitou o convite do próprio Jung para ingressar no Instituto C. G. Jung; preferiu, apenas, preservar os laços fraternos entre eles.

Foi através das cartas que Böhler tomou consciência que em seus estudos prevalecia uma "persuasão lógica", mas admitia que Jung, "graças à sua perspicaz e abrangente observação e à sua originalidade, acostumou-se a considerar as coisas só (para si)" (JUNG, 2003, p. 23). Böhler procurou levar a proposta da psicologia analítica às ciências econômicas quanto à relevância dos mitos; passou a considerar a necessidade de fazer a "travessia do Logos ao Mito", como Jung considerava:

> [...] a pessoa humana e sua alma, o indivíduo, o único e o verdadeiro portador da vida, que não apenas trabalha, come, dorme, se reproduz e morre, mas que tem um destino cheio de sentido e que o ultrapassa. E para isso não temos mais nenhum "mito" (JUNG, 2003, p. 10).

A "travessia" de Böhler, conforme Ronca (2017), tem início quando observa que as medidas econômicas de incentivo ao consumo podem não influenciar na criação de novos empregos e de mais investimentos, como a queda da taxa de juros e os custos de produção. Em 1959, começa a criticar o isolamento da economia dos fatores econômicos, uma vez que, para ele: "A economia real não ocorre no vácuo" (BÖHLER apud RONCA, 2017, p. 12) e é um fator social presente na vida humana. "Os bens econômicos são portadores de fantasias e ilusões que lhes conferem o seu valor e, assim, a economia deve ser compreendida em conexão com os valores psíquicos" (BÖHLER apud RONCA, 2017, p. 152).

Segundo Böhler, as teorias econômicas são incapazes de captar o real da vida econômica dos países porque não levam em conta a influência dos mitos atuantes nos mecanismos político-econômicos, dando preferência às estatísticas em suas formulações, o que chama de "equações matematizadas, contabilísticas e econometristas" da realidade social e cultural. Quanto às estatísticas, afirma:

> As estatísticas mostram, pelo contrário, que é muito mais provável, que tanto as causas como a duração dos ciclos econômicos e a relação dos diferentes fatores variam muito de um ciclo para as próximas. É por isso que cada ciclo deve ser considerado como um fenômeno histórico único (BÖHLER apud RONCA, 2017).

Böhler, assim, encontrou uma ciência que fazia sentido desde os seus primeiros estudos; contribuía para interpretar a economia não apenas pela razão, pois essa impede e afasta o homem de ser indivíduo, mas apontava para a necessidade de considerar os mitos pessoais e coletivos que constituem a sociedade humana, como propõe a psicologia analítica de C. G. Jung. Sua "travessia" dava-se nas transformações intelectuais, levando-o a deixar os modelos econômicos "receitados" por sua ciência.

Segundo Demierre (2023, p. 66):

> Para Böhler, o lugar do mito é central para a compreensão do problema que o homem enfrenta. O conceito de mito surge quando evoca que a ciência é um mito vivo, provocando a projeção da nossa concepção no mundo exterior. Além disso, a ciência alimenta as técnicas, através de inovações (crescimento perpétuo) que constroem este mundo artificial. Isto explica muito bem por que pensa que existe um problema de descompasso entre a realidade (o mundo que inclui o racional e o irracional) e os nossos modelos, em todos os períodos da história (não somos capazes de integrar ambas as polaridades nos nossos modelos). Para Böhler, a solução para o problema do mito é a autocrítica, tomando consciência desse fenômeno. Tomar consciência disso é um primeiro passo para a mudança. Em outras palavras, o homem deve evoluir tomando consciência do seu interior. O desenvolvimento do interior passa por um processo de individuação, ou seja, um indivíduo que alcança a autorrealização levando em consideração a parte consciente e inconsciente de seu psiquismo. Este evento nos permitirá alcançar uma espécie de plenitude do nosso ser psicológico. É útil especificar que Böhler

> expressa a ideia de que certos indivíduos, através da sua preferência pela intuição racional, tornam possível apresentar este mito através do desenvolvimento de técnicas cada vez mais importantes. A ciência retira a sua essência do racionalismo, que obviamente se adapta às pessoas com as suas preferências. Estes últimos, por meio de ideias racionais previamente visualizadas, buscarão projetar suas ideias no mundo por meio de técnicas, criando um mundo irracional. Este ponto é elaborado detalhadamente em suas obras.

Em suas "travessias", Böhler é levado a perceber que tudo vem de dentro, de forma que o homem precisa aprender com a sua história social e integrar os mundos interior e exterior para não se tornar como um objeto artificial de si mesmo. Assim é a condição do homem moderno, que projeta toda a sua libido no trabalho, talvez antecipando a condição atual desde o advento do neoliberalismo econômico implantado nos anos 1990, acompanhado pela destruição dos direitos dos trabalhadores. Além destes fatores, destaca-se a capacidade dos estados nacionais que aderiram a esse movimento de se posicionarem no cenário mundial, arbitrando, através de instituições, em questões ligadas às condições de trabalho em geral, custos ambientais e taxas de juros. É exemplo disso o famoso slogan "estado mínimo", uma indicação para que os estados tenham, cada vez mais, menores intervenções nas políticas sociais, para que suas instituições possam acessar fundos financeiros dos próprios estados, visando a defesa de seus próprios interesses, contrários aos trabalhadores. Tal cenário tem feito o neoliberalismo econômico se associar à extrema direita e às medidas autoritárias quanto aos costumes da própria sociedade, modelando um indivíduo coletivizado, com o agravante psicológico regressivo, poroso às posições mais próximas e disruptivas ao mundo contemporâneo.

"Travessia" do Logos ao Mito

Böhler (1973) admite ser muito difícil esclarecer os fundamentos míticos na economia e suas ciências, por uma forte ausência de autocrítica por parte de seus proponentes e suas atitudes egocentradas. O pressuposto básico da economia, propalado pelos estudiosos, agentes financeiros e governantes quanto à racionalidade é, na visão de Böhler, o que não autoriza ninguém a assumir a responsabilidade pelo funcionamento dos sistemas, tal como existem há muitas gerações: "A luta pela economia de mercado ou pelo capitalismo não é, portanto, sobre a realidade, mas sobre percepções da mesma realidade, ou seja, uma luta entre avaliações míticas" (Böhler, 1973, p. 202-203).

As contribuições de Böhler à economia apontam para a presença e atuação mitológica nas perspectivas dessa ciência, consideradas pelos especialistas como se estivessem no reino de "logos", da

racionalidade. Entretanto, seus métodos não levam em conta nem a realidade social nem a condição dos indivíduos, como se esses não tivessem opiniões nem convicções ideológicas pessoais, deixando a maioria da população sujeita aos sofrimentos afetivos por suas decisões. Segundo Böhler (1973, p. 204):

> As partes podem consultar os peritos, mas a sua seleção já está politicamente determinada e a decisão é tomada com base em avaliações metafísicas. Na melhor das hipóteses, a imprensa mobiliza a ciência que traz à tona os rumos mencionados. Na medida em que os editores possuem algum conhecimento especializado, a opinião baseia-se em modelos que se tornaram estereótipos, uma vez que em apenas alguns grandes jornais ou meios de comunicação têm funcionários competentes que seriam capazes de examinar as condições específicas do problema individual com suficiente meticulosidade. Assim, ao decidir sobre um problema tão importante, a "racionalidade", no sentido habitual, desempenha um papel subordinado.

Para Böhler, o z*eitgeist*, o espírito da época, atua nas decisões econômicas de todo o mundo, dissolvendo um dos recursos mais importantes no funcionamento da economia mundial, por exemplo, a flexibilidade cambial, a taxação e a cobrança de juros entre as diferenças das moedas dos países. Assim, encerra todas as possibilidades da prática de solidariedade internacional, porque esta se vê refém das políticas econômicas praticadas pelos sistemas econômicos mundiais quanto às suas previsões, avaliações e reavaliações, além de exigências de flexibilidade das taxas de câmbio, de desvalorização de suas moedas e suas políticas de exportação, limitando as decisões individuais de cada país. Tais previsões continuam a ser feitas apesar de serem inadequadas, conforme a experiência tem demonstrado, precisamente porque se baseiam, segundo Böhler (1973), em mitos que as deixam com um aspecto otimista e místico.

O mito na economia mundial é o z*eitgeist* com o seu discurso técnico-racionalista, isto é, aquilo que o espírito da época, enquanto mecanismo psicológico, considera o "logos" é o "mito" presente e atuante, deixando o indivíduo, enquanto tal, distante da tomada das decisões econômicas em curso. Tal mecanismo psicológico não corresponde à realidade das pessoas, porque funcionam como modelos de pensamento com os quais se deseja apreender a realidade. Aqui figura a exploração das pessoas por sistemas técnico-racionalistas, sem alterar aquilo que chamam de "economia de mercado", o liberalismo e, agora, o "neoliberalismo", movimento que se acredita como a solução completa para os problemas econômicos.

Conforme Böhler (1973, p. 205):

> Desta forma, o zeitgeist coloca sob o seu controle tanto a ciência "isenta de valores" como a economia "racional". O seu carácter utópico manifesta-se na tendência para formar modelos abstratos do futuro em vez de resolver os problemas

> concretos subjacentes à crise monetária, bem como na dissolução das ordens racionais estabelecidas como resultado do processo de desmitologização com que termina toda expectativa mítica. Nenhum dos envolvidos tem consciência de que o sistema que culpam pela crise é produto da projeção da sua própria cumplicidade, que não querem ver. [...] A luta pelos sistemas sociais é, portanto, uma luta pelos mitos. [...] A regra do mito é tão forte que seus seguidores nem percebem o quanto a realidade é diferente das ideologias quanto é supostamente realizada.

Tanto a ideologia do liberalismo, e agora neoliberalismo – economia de mercado –, quanto a considerada "progressista", que procura rejeitar ou amenizar a exploração das pessoas, segundo Böhler, são carregadas, inconscientemente, de afetos. Cada uma propõe uma gama de afetos, verdadeiros complexos emocionais. As propostas da economia de mercado propõem uma descentralização das decisões, gerando associações a insegurança, poder, propriedade privada, exploração, egoísmo, injustiça, individualismo e caos nas relações econômicas em geral. Já a ideologia "progressista" propõe uma descentralização das decisões quanto à economia, prometendo gerar associações à ideia de comunidade, propriedade comum, paz, justiça, altruísmo, segurança, coletividade e planejamento. Conforme Böhler, ambas as percepções nada têm a ver diretamente com esses afetos. Mas, como pares de opostos, tornaram-se absolutos para ambas as visões e hipóteses econômicas.

> Mas os mitos são a única "realidade" psicológica pela qual vale a pena viver, pela qual milhões de pessoas tiveram de perder a vida, pela qual milhões, se não milhares de milhões mais, trabalham, sofrem, prescindem suas vidas, por toda a vida porque são fascinadas pelos símbolos do mito. Embora todos os envolvidos utilizem a artilharia pesada da razão, o resultado nada tem a ver com a razão porque, medido por padrões racionais, deve ser visto como irracional se a realidade nua e crua fosse a fonte de toda a razão, que os racionalistas continuam a ignorar (BÖHLER, 1973, p. 206-207).

O domínio dos mitos também é observado por Böhler nos processos econômicos. Segundo ele:

> Os chamados bens econômicos não são, na verdade, objetos materiais, mas projeções de desejos e expectativas para o mundo exterior. A imaginação do consumidor promete o paraíso e colhe os frutos do cotidiano banal porque toda realização desvaloriza o objeto desejado. Na realidade, o indivíduo não sabe o que quer: é vítima da publicidade, do seu estatuto, do conformismo e do *Zeitgeist*. Caso contrário, a política de publicidade, propaganda e vendas da empresa não poderia existir. Isso cria a relativa estabilidade da demanda. O consumidor não é o rei, mas o servo. A racionalidade do consumo está em um lugar pequeno. Apesar da necessidade de equilibrar receitas e despesas, não existe uma ligação racional no curto prazo e menos ainda no longo prazo (BÖHLER, 1973, p. 210).

Diante disto, podemos observar o quanto o mito dirige nossas projeções econômicas pessoais e coletivas, empresariais e estatais, pois os investimentos financeiros buscam realizar desejos que não se saciam. Porém, apesar de poderem nos estimular a atividades construtivas, nos prendem a um estado de inveja, irritação e tormento psíquico, que procuramos compensar com mais aquisições, decisões amorais e antiéticas, e até criminosas, em especial entre empresas multinacionais, bancos centrais, instituições financeiras e bancárias, estabelecendo a condição de desigualdades econômicas. A atuação mitológica sobre nós e sobre a direção da nossa coletividade nos coloca em contato com a fantasia de que o "outro" não tem muito valor, particularmente se ele tem menos dinheiro. O pobre não conta. Além disso, destaca-se a fantasia de esconder os crimes dos roubos contra os mais economicamente injustiçados, que estão sendo elaborados e aplicados mundo afora de forma iníqua, corrupta, competitiva e insensível.

Segundo Samuels (1995, p. 116, 117):

> Na desigualdade econômica há esperanças pessoais e nacionais estabelecidas pela riqueza da vida simbólica. Acreditamos nisto emocionalmente, mesmo sabendo intelectualmente que tal riqueza não pode ser comprada por mulher, homens, corporações ou governos. [...] O mito iluminou nosso investimento em tal corrupção. [...] Em nossa época, tanto no Ocidente capitalista como no antigo Leste comunista, é muito difícil superar nossa atitude emocional dividida em relação à economia de mercado.

Considerações Finais

A psicologia analítica fez com que Böhler percebesse que quando o dinheiro passa a ser o centro da vida social, colabora com a aceleração do tempo e o sofrimento psíquico provocado pela integração contemporânea entre finanças e as tecnologias eletrônicas. Ou como expressou Muniz Sodré:

> Essa movimentação e a tal reorganização, acionadas pela velocidade das ondas eletromagnéticas, apontam para o cerne da questão: a onda de choque da cultura eletrônica, contraparte da ficção econômica antecipada por Goethe, em que Mefistófeles, para ajudar Fausto, inventa o papel-moeda. Tratava-se, de fato, de uma alquimia, mas o mágico consiste apenas na "aceleração" da experiência. A compressão do espaço pela aceleração do tempo é igualmente a magia e a razão últimas de nosso deslocamento global. Essa magia é hoje aparentemente mais mefistotélica do que divina. No entanto, vale também meditar sobre a frase de Giorgio Agamben: "Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro" (AGAMBEN, 2012 *apud* WULF; BAITELLO, 2018, p. 99).

Böhler (1973) considera a realização humana por valores éticos de vida, tais como a dedicação ao trabalho, porque, através deles,

empreendemos nossa condição individual às diversas adaptações que a vida exige de nós. Não se trata de acumulação de bens, pois essa é uma tendência puramente instintiva que não leva em conta outros valores humanos. Trata-se, outrossim, de coordenarmos os propósitos individuais seguindo a "sabedoria do coração" e não a "teoria do bem-estar".

A "travessia do Logos ao Mito" parece ser: a) do "logos" do livre mercado – neoliberalismo –, ou da visão progressista acerca dos sistemas econômicos que ambas as perspectivas propõem ao mundo, para b) uma perspectiva de um mito pessoal, pois o acúmulo de bens ocorre às custas da vida e da saúde, da família e da comunidade em geral, do meio ambiente, das condições sociais de nossas cidades e de um desenvolvimento que compromete o futuro e é contrário à "sabedoria do coração". A redistribuição do rendimento e da riqueza não podem ser derivada de argumentos técnico-racionalistas como os propostos pelos postulados econômicos que consideram tão somente os chamados "arcabouços econômicos" baseados em pleno emprego, estabilidade da moeda e do nível de preços (controle da inflação), como também da balança de pagamentos (controle de gastos sem contar os investimentos em áreas prioritárias, onde os valores humanos são mais necessários, como saúde, moradia, educação, por exemplo) e equilíbrio do crescimento.

Segundo Böhler (1973, p. 216):

> Por que não levamos em conta todos os valores humanos para alcançar uma sociedade harmoniosa? A razão é a completa falta de crítica epistemológica dos próprios postulados econômicos, e isto, por sua vez, se deve ao fato de o princípio econômico ter sido mitificado e elevado a um princípio ético através da subsunção de conceitos. Isto reforçou as tendências desastrosas do *Zeitgeist* e, portanto, o desequilíbrio na sociedade.

Um dos motivos principais para fazermos essa "travessia" é a nossa profissão, que integra a atividade econômica e, portanto, participamos do sistema capitalista e da economia, com todas as implicações emocionais e relacionais do processo psicoterapêutico e não apenas em seus aspectos simbólicos. "O dinheiro é sempre um fenômeno que ocorre dentro da relação analítica e a economia tem um valor terapêutico", segundo Gustavo Beck (2023, p. 215). Assim, estamos envolvidos e compromissados com a nossa prática psicoterapêutica e suas implicações econômicas.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. **"Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro"**. Entrevista com Giorgio Agamben concedida a Peppe Salvã. São Leopoldo: Instituto Humanitas

Unisinos, 30 ago. 2012. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben. Acesso em: 1 abr. 2024.

BECK, G. Sitting on the impossible bench: reflections on the bridge between social and analytical justice. (Sentado no banco impossível: reflexões sobre a ponte entre justiça social e analítica). *In*: CARTER, M.; FARAH, S. A. (ed.). **The spectre of the other in Jungian psychoanalysis: political, psychological and sociological perspectives**. London: Routledge, 2023.

BÖHLER, E. **El futuro problema del hombre moderno**. Madrid: Alianza Editorial, 1967.

BÖHLER, E. **Psychologie des Zeitgeistes**. Bern und Frankfurt/M.: Verlag Herbert Lang & Cie. AG, 1973. Disponível em: https://www.inwo.ch/cms/Lesegruppe/leseabend/PsychologieDesZeitgeistes.pdf. Acesso em: 1 mar. 2024.

DEMIERRE, Y. **Eugen Böhler**: L'économiste jungien. 2023. Mémoire (Maîtrise en Économique) – Université du Québec, Montreal, 2023.

FALZEDER, E. **História da psicologia moderna**. Petrópolis: Vozes, 2020.

FRANZ, M.-L. **C. G. Jung**: seu mito em nossa época. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

GILÓ, K. M. S.; BONFATTI, P. F. É tudo sobre dinheiro: os aspectos psicológicos do dinheiro na perspectiva da psicologia analítica. **Cadernos de Psicologia**, Juiz de Fora, v. 4, n. 8, p. 346-370, 2022.

JUNG, C. G. **Cartas**: 1946-1955. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 2.

JUNG, C. G. **Cartas**: 1956-1961. Petrópolis: Vozes, 2003. v. 3.

JUNG, C. G. **Memórias. Sonhos. Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HILLMAN, J. *et al*. **Soul and money**. Dallas Texas: Spring Publications, 1982.

HILLMAN, J. **Cidade e alma**. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

MAGALDI FILHO, W. **Dinheiro, saúde, sagrado**. São Paulo: Edicta, 2006.

RONCA, M. D. S. From logos to mythos: the intellectual change of mind of Eugen Böhler, co-founder and first director of the Swiss Economic Institut. *In*: HISTORISCHES SEMINAR, 2017, Zurich. **Actes [...]**. Zurich: University of Zurich, 2017.

SAMUELS, A. **A psique política**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

SARDELLO, R. **No mundo com alma**: repensando a vida moderna. São Paulo: Grupo Editorial Summus, 1998.

WEHR, G. **C.G. Jung und Eugen Böhler**: eine Begegnung in Briefen [C. G. Jung e Eugen Böhler: um encontro nas cartas]. Zurique: Hochschulverlag an der ETH, 1996.

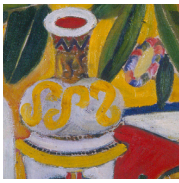
Rubens Bragarnich – Psicólogo, membro do Instituto Junguiano de São Paulo (Ijusp), da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP)

rbragarnich@gmail.com

Sílvio Lopes Peres – Psicólogo, membro do Instituto de Psicologia Analítica da Bahia (Ipabahia), da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP)

silviolperes@hotmail.com

A Psicologia de C. G. Jung e o Enraizamento Cultural: Reflexões sobre a saúde mental na *Améfrica Ladina**



Pamela Cristina Salles da Silva

RESUMO

Este estudo apresenta a relação entre a Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung e o enraizamento cultural na *Améfrica Ladina* (conforme o conceito de Lélia Gonzalez), destacando a importância das raízes culturais para a saúde mental. Com base nas reflexões de intelectuais da diáspora africana, o presente texto discute como o desenraizamento resultante da colonização e diáspora pode levar à crise de identidade e problemas psíquicos, especialmente entre afrodescendentes e indígenas. A analogia das plantas, com suas raízes e rizomas, é utilizada para ilustrar como a reconexão com as tradições culturais e a valorização das raízes ancestrais são essenciais tanto para o processo de individuação quanto para o bem-estar psíquico. A falta de conexão com a própria história e cultura pode gerar sentimentos de alienação e desorientação psíquica, como observado também por Jung. Considera-se que, no contexto da *Améfrica Ladina,* práticas culturais como a contação de histórias, festividades, cerimônias de origem afro-brasileiras e indígenas, entre outras formas de resistência cultural, desempenham um papel crucial na preservação da identidade individual e coletiva, bem como na promoção da saúde mental. Conclui-se que o enraizamento cultural é fundamental não apenas para a sobrevivência, mas, principalmente, para a resistência sensível dos indivíduos e para a prosperidade das comunidades afrodescendentes e indígenas, oferecendo um caminho para a saúde e permitindo a continuidade das tradições culturais em um mundo marcado pelo desenraizamento e pela alienação.

Palavras-chave: Enraizamento Cultural; Psicologia Analítica; *Améfrica Ladina;* Resistir Sensivelmente; Saúde Mental.

* Texto decorrente de apresentação oral realizada no XVII Seminário Interfaces da Psicologia da UFRRJ - Interseccionalidades para a Psicologia: Desafios e possibilidades atuais, realizada em agosto de 2024. Seu conteúdo é parte integrante da pesquisa de doutorado que a autora realiza na mesma instituição, aqui adaptado segundo as normas de publicação da revista.

Introdução

A narrativa sobre a história da América Latina costuma ser apresentada a partir da "descoberta europeia", como se não houvesse nada de significativo na região antes de tal evento. No entanto, é fundamental reconhecer que a modernidade, um período histórico que se inicia aproximadamente no século XV, é marcada pela imposição cultural e política de países europeus sobre outras regiões do mundo, modelo que foi posteriormente seguido pelos Estados Unidos. Essa hegemonia europeia, que se fundamenta em uma visão de mundo centralizada em uma única divindade, se caracteriza por práticas de exploração e saqueamento das riquezas locais, além da invasão e subjugação dos povos nativos, frequentemente vistos como "primitivos" ou subdesenvolvidos. Este comportamento funda os padrões políticos que hoje conhecemos como colonialismo e neocolonialismo, definidos por uma forma específica de pensar e agir sobre territórios e povos que não pertencem originalmente aos dominadores, negando a diversidade ontológica, epistemológica e tecnológica das culturas locais, impondo-lhes o modelo hegemônico (SODRÉ, 2012).

A autopercepção europeia, que se considerava uma civilização consciente e racional, encontrou seu alicerce em uma filosofia cartesiana caracterizada por um pensamento binário e materialista, formando uma cosmovisão monoteísta dominante que foi disseminada como um modelo universal, moldando assim a visão do mundo ocidental. Tudo o que não se enquadrava nesse paradigma era considerado anormal, inadequado ou desumano. O psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (2013), embora oriundo do "coração da Europa", como ele próprio definia a Suíça em termos territoriais e sociais, observava essa ideia como uma expressão do "espírito da época", e a identificava como uma unilateralidade psíquica que afastava o europeu de seu inconsciente (o desconhecido em si mesmo e no mundo) e da natureza. Jung chegou a afirmar que:

> Todos os homens [precisam do conceito de Deus], exceto alguns espécimes recentes do "*homo occidentalis*", particularmente dotados de inteligência, super-homens cujo "Deus está morto" – razão pela qual eles próprios se transformam em deuses, ou seja, deuses enlatados, com crânios de paredes espessas e coração frio (JUNG, 2013, p. 110).

Atualmente, as consequências dessa cosmovisão ocidental, ou da pan-europa, como menciona Muniz Sodré (2012), manifestam-se como uma separação dualista da vida, seja no nível individual, contrastando mente-corpo e razão-emoção, seja no nível coletivo, com as dicotomias sociedade-indivíduo e homem-natureza. Essa dualidade nega e persegue culturas que coexistem entre si e em

harmonia com a natureza, contribuindo para uma ampla crise de saúde mental, social e ambiental que coloca em risco a vida no planeta.

Viver de maneira sensível é um desafio no contexto dessa vida contemporânea tão influenciada pelo pensamento e pela ação de origem pan-europeia, assim como pela rapidez e pela exigência de respostas imediatas e lineares aos eventos experienciados. Na busca por uma postura que seja não apenas crítica, mas também sensível e integradora, é importante reconhecer que o Brasil é um país de dimensões continentais, onde convivem diversos povos, línguas e tradições. Lélia Gonzalez, uma das mais importantes intelectuais brasileiras, nos auxilia nessa visão, oferecendo uma crítica profunda e inovadora ao olhar tradicional sobre a formação histórico-cultural do Brasil, reconhecendo que na verdade, enquanto brasileiros, integramos uma *Améfrica Ladina*:

> Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os "pretos" e os "pardos" do IBGE) são *ladino-amefricanos* (GONZALEZ, 1984).

Em sua obra, Gonzalez desafia a narrativa dominante que retrata o Brasil como uma nação construída sobre um inconsciente coletivo essencialmente europeu e branco, derivado dos colonizadores. Ela propõe, ao invés disso, que o Brasil deve ser entendido como uma "América Africana", onde a cultura africana não apenas contribuiu significativamente, como está entrelaçada de maneira indissolúvel.

Gonzalez (1984) introduz o conceito de *Améfrica Ladina* para capturar essa complexa realidade cultural. Ao substituir o "T" de "Latina" por um "D", ela sugere uma reconfiguração da latinidade que reconhece e valoriza as profundas raízes africanas presentes na formação cultural do Brasil e das Américas. Segundo ela a *Améfrica Ladina* é um espaço onde a influência africana molda a vida cotidiana, os valores e as identidades, ultrapassando a simples ideia de um país latino-americano, sendo assinalada a partir da pronúncia típica das ancestralidades africanas.

A autora argumenta ainda que o racismo, fator basilar no Brasil, é o sintoma central de uma neurose cultural que nasce da tentativa de negar ou minimizar a influência africana na identidade nacional. Para Gonzalez, todos os brasileiros, não apenas aqueles identificados como "pretos" ou "pardos" pelo IBGE, são na verdade "*ladino-amefricanos*". Isso significa que todos compartilham, consciente

ou inconscientemente, dessa herança africana que está profundamente enraizada na formação do país (GONZALEZ, 1984).

A intelecpluralidade1 de Gonzalez (1984) ressignifica a identidade brasileira, oferecendo um novo quadro teórico que reconhece a pluralidade e a complexidade das influências culturais no Brasil. Sua visão vai além de desafiar as percepções tradicionais sobre raça e identidade, propondo uma integração mais ampla e inclusiva das múltiplas heranças culturais que compõem o Brasil, destacando a importância de reconhecer e valorizar as contribuições africanas como parte central da história e da cultura brasileira.

Durante uma viagem pelos Estados Unidos da América, Jung observou algo próximo do que é apontado por Lélia Gonzalez, no que tange as marcas características do povo americano, o que o fez afirmar a existência de diferenças entre os brancos europeus e os brancos da América do Norte. Considerando se tratar de peculiaridades que diferenciam significativamente esses povos, ele concluiu que:

> (...) há muitos negros nos Estados Unidos que são as figuras mais impressionantes. E alguns Estados têm predominância negra, fato que surpreende o ingênuo europeu que sempre acreditou que a América é um país de brancos. Não é um país de brancos, é malhado, e nada se pode fazer quanto a isto (JUNG, 2013, p. 961).

Sabe-se que a abordagem complexa de Carl Gustav Jung sobre a psique humana é profundamente enraizada na consideração do inconsciente coletivo e das influências culturais que compõem o indivíduo (ARAUJO, 2002). Logo, a afirmação acima é um exemplo de como esse autor se dedicava, empiricamente, a observar as dinâmicas culturais e grupais. No entanto, diante dos índices sociais e sofrimentos derivados do racismo, não basta afirmar que existe uma "miscigenação", seja ela cultural, social ou biológica, é preciso compreender verdadeiramente o impacto da cultura na saúde mental. Reflexão esta que se torna ainda mais relevante quando consideramos a história de colonização, desafricanização da diáspora e marginalização dos povos africanos e indígenas, que configura a realidade complexa e multifacetada da *Améfrica Ladina*.

A perspectiva de Lélia Gonzalez (1984) ressalta que, mesmo com a miscigenação, o racismo funciona como um sintoma da neurose cultural brasileira, afetando todos os brasileiros, independente de raça, destacando a importância do enraizamento cultural como um possível antídoto para essa condição. Neste contexto, a Psicologia Complexa de Jung que, já no século passado, observava as configurações psíquicas

[1] Intelecpluralidade é um conceito definido pela Dra. Bárbara Carine no livro *Como Ser um Educador Antirracista: Para familiares e professores* como uma categoria decolonial pautada "na ruptura com o modelo único de intelectualidade imposto pela óptica brancocêntrica ocidental que prevê uma ritualística epistêmica e performática para a constituição do/da intelectual" (CARINE, 2023, p. 13).

à luz da complexidade cultural dos agrupamentos humanos e seus territórios, oferece um campo fértil para explorar as consequências do enraizamento cultural – ou a falta dele – no processo de individuação e equilíbrio psíquico.

Sendo assim, o presente estudo se propõe a fazer uma reflexão sobre o enraizamento cultural na *Améfrica Ladina* e sua relação com a saúde mental. Articulando essa discussão com a Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung e utilizando as metáforas das raízes, rizomas e "árvores mães", examinaremos aqui como as tradições culturais afrodescendentes e indígenas2 têm sido fundamentais para a resistência sensível, em conexão com saúde psíquica e o processo de individuação. Ademais, o enraizamento cultural é aqui analisado como um fenômeno que, ao nutrir a identidade junto com a memória individual e coletiva, atua como um antídoto contra os efeitos do desenraizamento e da alienação, frutos da modernidade e colonialismo. Assim, a intelecpluralidade de indivíduos da *Améfrica Ladina* articulada com a Psicologia Complexa nos oferece subsídios para entender como a conexão com as tradições culturais é essencial para o equilíbrio psíquico e saúde mental, especialmente em contextos de opressão histórica e marginalização cultural.

Da Dispersão à Florescência: Aspectos da diáspora africana

Nei Lopes, com sua intelecpluralidade expressa na obra *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* (2011), identificou dois momentos principais na diáspora africana. O primeiro ocorre a partir do século XV, durante o comércio de escravos, caracterizado pelo autor como um verdadeiro genocídio. Ao longo deste período, milhões de africanos foram cruelmente arrancados de suas terras e culturas, sendo espalhados de maneira forçada pelas rotas transatlânticas através do Oceano Índico e do Mar Vermelho. Esse processo não se limitou à mera dispersão física, representando uma tentativa sistemática de erradicar as identidades culturais dos africanos, forçando-os a assumir uma posição de subalternidade em terras novas e hostis.

O autor prossegue afirmando que, no século XX, um segundo momento da diáspora se manifestou com a migração de africanos para a Europa, direcionando-se principalmente para antigas metrópoles coloniais em busca de condições de vida melhores e mais oportunidades. Porém, neste contexto, que ainda estamos vivenciando, o termo

[2] Muito embora este estudo se apoie na tradição afrobrasileira, reforçar a concomitância de ambas as tradições culturais (talvez possamos chamar de afroindígena) se faz necessário devido ao fato de que, como culturas que foram oprimidas, ambos os grupos partilharam e ainda partilham muitas estratégias de resistência sensível.

"diáspora" se expande para abranger não apenas a dispersão física dos africanos, como também a sobrevivência e a transformação cultural de seus descendentes, que, apesar das adversidades enfrentadas, construíram um rico patrimônio cultural nas Américas e na Europa.

Um conceito fundamental na análise de Lopes (2011) é o de "desafricanização", que ele caracteriza como o processo de desconstrução e apagamento sistemático das identidades culturais africanas. Tal processo foi implementado como uma estratégia deliberada pelos colonizadores e escravizadores, visando romper os vínculos dos africanos com suas origens culturais, de modo a facilitar e consolidar o domínio. A desafricanização teve início ainda em solo africano, onde os africanos eram compelidos a adotar o cristianismo e assumir nomes cristãos antes de serem embarcados para o Novo Mundo.

Essa "amputação" de suas identidades originais representava o primeiro passo na desconstrução de suas culturas e tradições. Nas Américas, esse processo de desafricanização prosseguiu com a imposição de identidades subalternas, como a de "negro", um termo que não apenas ignorava a diversidade e a riqueza das culturas africanas, mas também as substituía por uma identidade imposta, marcada pela subjugação e pela inferioridade. Os escravizadores impuseram distinções grupais como "da costa" e "crioulo", "boçal" e "ladino", todas projetadas para minar a coesão cultural e a memória coletiva dos africanos, isolando-os de suas origens e enfraquecendo sua resistência (LOPES, 2011).

A desafricanização, embora tenha sido uma estratégia opressiva para desconstruir as identidades africanas, não conseguiu eliminar completamente as raízes culturais dos africanos. Em vez disso, essas raízes se adaptaram, se enraizaram em novas terras e continuaram a florescer, contribuindo para a diversidade cultural e civilizacional do mundo contemporâneo. Dessa forma, os africanos conseguiram preservar e transformar suas tradições na diáspora, criando expressões culturais que resistiram ao processo de desafricanização. As religiões afro-brasileiras, a música afro-americana e outras manifestações culturais são exemplos dessa resistência, demonstrando como as raízes africanas, mesmo em solo estrangeiro, continuaram a florescer e a influenciar o mundo. Assim, é possível observar a diáspora africana não apenas como um processo de dispersão e desagregação, mas também como uma história de resistência cultural (LOPES, 2011).

> Os heróis da primeira diáspora africana viajaram para a Europa e a Ásia para plantar as primeiras sementes da humanidade (...) os rebentos dessa árvore humana plantada durante aquela diáspora africana se enraizaram e floresceram, todos os que vivem hoje podem identificar nesse tronco suas ascendências (FORD, 1999, p.41).

Essa frase de Clyde W. Ford é, em si mesma, um ato de resistência cultural, pois reconhece que a primeira diáspora do povo africano se deu muito antes do século XV, retirando das mãos dos colonizadores a primazia da expansão do povo preto pelo mundo. De maneira eloquente e simbólica, o autor defende a contribuição fundamental dos povos africanos para a formação da humanidade, utilizando a metáfora de uma árvore para ilustrar o impacto duradouro da primeira diáspora africana na história global, como algo que semeou sementes da humanidade pelo mundo.

Assim, o estudioso e autor da obra *O Herói com Rosto Africano: Mitos da África* (1999) se refere aos participantes dessa diáspora como "heróis", um termo que eleva esses indivíduos a um *status* de honra, reconhecendo o papel central que desempenharam na disseminação de culturas e civilizações por todo o globo. Ele argumenta que esses africanos antigos, ao migrarem para a Europa e a Ásia, "plantaram as primeiras sementes da humanidade" (FORD, 1999), sugerindo que a base da civilização global tem suas raízes na África.

A metáfora continua ao descrever os "rebentos" dessa árvore humana, que se "enraizaram e floresceram" ao longo do tempo. Nesta obra, Ford ilustra como as culturas e civilizações derivadas dessas primeiras migrações africanas não apenas sobreviveram, mas prosperaram, estabelecendo-se profundamente em várias partes do mundo. Assim, a imagem dessa árvore com raízes fortes e ramos diversos simboliza a interconexão de todos os povos, com a África servindo como o "tronco" comum de onde tudo se originou.

Sua conclusão é particularmente poderosa, afirmando que "todos os que vivem hoje podem identificar nesse tronco suas ascendências" (FORD, 1999). Essa declaração universaliza a conexão com a África e sugere que, independente das diferenças culturais, raciais ou geográficas, todos os seres humanos compartilham da mesma origem. Nessa expressão metafórica Ford não apenas destaca a importância da África para a formação da civilização global, como também desafia narrativas que marginalizam ou omitem as contribuições africanas à história da humanidade. Em outras palavras, ao utilizar termos como "heróis" e "plantar sementes", o autor confere protagonismo aos povos africanos, sublinhando a ideia de que a primeira diáspora africana foi um evento seminal que deu origem a grande parte da diversidade cultural e civilizacional que vemos hoje, ocorrendo muito antes do século XV.

Tais ideias em articulação com as observações de Nei Lopes (2011) nos levam a compreender a diáspora africana como uma rede de processos que vão desde o início daquilo que conhecemos como humanidade, expandindo-se em territórios para além da África, passando pelo deslocamento forçado decorrente do período escravagista e alcançando os dias de hoje com a emigração de africanos

para a Europa, muitos dos quais trouxeram traumas que afetam a todos nós. Mas tais processos se expressam também em seu caráter positivo, como a propagação de sabedoria e resistência, sendo talvez essa a grande marca da diáspora africana pelo mundo. Através dessa metáfora poderosa de dispersão das sementes por diferentes territórios, o autor conecta as migrações africanas ao processo de "levar humanidade" para diversos locais do mundo, sugerindo que a rica diversidade cultural do mundo moderno é, em grande parte, um legado dessas primeiras sementes plantadas durante a diáspora africana. Grandes árvores cresceram nesses territórios, cujas copas, flores e frutos trazem a África consigo.

Analogias com Plantas: Raízes e rizomas como estruturas complementares

Sabemos que existem plantas aquáticas, porém, quando a palavra raiz nos vem à mente, é muito comum pensarmos em solo, assim como quando falamos em percorrer um trajeto, viajar, ir a algum lugar, pensarmos em andar e caminhar sobre o solo. Essas são constatações empíricas que nos levam a refletir sobre nossa relação com o chão, assim como com os elementos dos reinos mineral, animal e vegetal. Para melhor entender o lugar e a importância do enraizamento cultural na saúde psíquica, é útil começar com a metáfora das plantas.

As plantas, que possuem tanto raízes quanto rizomas, apresentam uma combinação de estruturas que lhes confere grande adaptabilidade e resiliência. As raízes desempenham um papel essencial na absorção de água e nutrientes do solo, além de ancorar firmemente a planta, garantindo sua nutrição constante e, portanto, sua sobrevivência imediata. Por outro lado, os rizomas, que são caules subterrâneos que crescem horizontalmente, permitem tanto a propagação vegetativa quanto o armazenamento de nutrientes, o que possibilita que a planta se espalhe por novas áreas e sobreviva em condições adversas ou em ambientes mutáveis (FONSECA, 2023).

Em comparação, plantas que possuem apenas raízes dependem exclusivamente desta estrutura tanto para a absorção de nutrientes quanto para ancoragem, sendo assim menos adaptáveis em solos pobres ou onde a propagação vegetativa seria benéfica. Já as plantas que possuem somente rizomas, como algumas gramíneas, têm a capacidade de se espalhar rapidamente e colonizar novas áreas, mas, sem raízes robustas, podem ser menos eficientes na absorção de nutrientes e mais vulneráveis em solos instáveis ou secos (FONSECA, 2023).

As plantas que possuem raízes e rizomas simultaneamente combinam essas duas estruturas complementares, tornando-se

mais resistentes e adaptáveis em comparação àquelas que possuem apenas uma dessas características. Essa integração confere às plantas uma vantagem evolutiva significativa, permitindo-lhes prosperar em diversos ambientes e condições (Fonseca, 2023). As raízes e os rizomas, estruturas fundamentais para a sobrevivência das plantas, podem ser vistas como representações metafóricas das diferentes maneiras pelas quais os seres humanos se conectam com suas culturas e histórias. As raízes vegetais penetram profundamente no solo, absorvendo nutrientes e água, proporcionando estabilidade e sustentação, da mesma forma, as raízes culturais de uma pessoa oferecem uma base sólida de senso de si mesma, de sentido de vida e pertencimento, permitindo que o indivíduo se sinta seguro e conectado à sua história, grupo social, tempo e lugar, muito embora se desloque globalmente.

Por outro lado, os rizomas vegetais, que crescem horizontalmente sob a superfície, representam uma forma de propagação e adaptação que é menos óbvia, mas igualmente crucial, simbolizando as maneiras pelas quais as culturas se disseminam, se adaptam e se transformam ao longo do tempo. Para muitos povos em diáspora que foram forçados a deixar suas terras ancestrais, os rizomas culturais representam a capacidade de preservar e adaptar aspectos essenciais da sua cultura, mesmo em novos contextos geográficos e sociais.

Pensar nas raízes e rizomas como estruturas complementares oferece uma poderosa metáfora para compreender a importância do enraizamento cultural, bem como da preservação da identidade em contextos de diáspora e colonização. Para aprofundar essa analogia e explorar suas implicações mais amplas, é possível introduzir o conceito de "árvore mãe", uma ideia desenvolvida por Suzanne Simard (2022).

"Árvores mães" são as árvores mais antigas e maiores em uma floresta que, através de suas raízes, compartilham nutrientes e informações com outras plantas, especialmente as mais jovens. As árvores mães criam uma rede subterrânea de apoio, onde fungos micorrízicos conectam as raízes das árvores, permitindo a troca de recursos essenciais e facilitando a sobrevivência de toda a comunidade florestal. Isso significa que as árvores mães não apenas sustentam suas próprias espécies, como também ajudam a manter o equilíbrio de todo o ecossistema ao cuidar das plantas ao seu redor (Simard, 2022).

O conceito de "árvore mãe" enriquece ainda mais a compreensão sobre como as culturas e as identidades podem ser sustentadas e nutridas em condições adversas. As raízes, como já mencionado, são fundamentais para a sobrevivência das plantas, fornecendo água, nutrientes e estabilidade, representando a conexão profunda com a terra ou, no caso das culturas, com as tradições e histórias ancestrais que sustentam a identidade de um povo. Em contraste, os rizomas são caules subterrâneos que se espalham horizontalmente,

permitindo a propagação vegetativa e a adaptação a novos ambientes. Eles simbolizam a capacidade de uma cultura de se adaptar, resistir e crescer em novos contextos, mesmo após deslocamentos forçados, como a diáspora.

Logo, quando aplicamos esses conceitos como uma metáfora para o contexto cultural e psicológico, podemos pensar nas "árvores mães" como figuras ou elementos centrais em determinada cultura, como Mestras e Mestres de saber que nutrem e sustentam as comunidades continuamente; Esses indivíduos, especialmente em tempos de crise, ofertam o cabedal de sabedoria que acumularam ao longo dos tempos em um movimento rizomático, para que os novos membros possam vigorar criativamente, transformando e renovando a cultura local. Essas árvores mães podem ser líderes comunitários, mestres culturais, contadores de histórias, escultores, tecelãs, raizeiros, vaqueiros, artesãos, curadores, agricultores, repentistas, cancioneiros das tradições orais e demais nomenclaturas que a sabedoria popular brasileira vem indicando ao longo dos tempos. Enfim, são pessoas que mantêm viva a cultura e o acesso à memória coletiva, garantindo a transmissão de conhecimentos e valores essenciais a determinadas comunidades.

Árvores Mães na *Améfrica Ladina*: Enraizamento cultural e saúde mental

No contexto da *Améfrica Ladina*, as raízes culturais representam a profunda conexão com as tradições africanas e indígenas, que, apesar de séculos de opressão e marginalização, continuam a alimentar as identidades das comunidades afrodescendentes e indígenas ou até mesmo afroindígenas. Essas raízes são essenciais para a sobrevivência, resistência e existência dessas culturas, proporcionando aos seus membros um sentido de pertencimento e de continuidade. Os rizomas, por outro lado, ilustram como essas culturas foram capazes de se adaptar e se transformar em novos contextos, mesmo diante do desenraizamento forçado pela colonização e pela escravidão.

Lélia Gonzalez (1984) utiliza noções de cultura e memória para explorar como as práticas culturais refletem tanto o conhecimento reprimido quanto as narrativas dominantes na sociedade brasileira. Esse exercício empírico e intelectivo é central para entender sua análise sobre as dinâmicas raciais e de gênero no Brasil, especialmente no que diz respeito à construção das identidades culturais brasileiras.

Para a autora, é através da consciência de uma única "identidade cultural nacional" que se estruturam e se perpetuam as narrativas hegemônicas, como o mito da democracia racial no Brasil. A consciência é, portanto, o lugar do "desconhecimento", do encobrimento e da alienação. Em outras palavras, essa consciência cultural é aquilo

que é promovido e aceito socialmente como "verdade", mas que muitas vezes oculta as realidades de opressão e desigualdade e, principalmente, a pluralidade de culturas que coexistem nesse território (GONZALEZ, 1984).

O discurso da democracia racial — a ideia de que não há racismo no Brasil e que todos os grupos étnicos convivem harmoniosamente — é um exemplo da construção dessa consciência, servindo apenas para mascarar as profundas desigualdades raciais existentes no país. Esse discurso, disseminado pela ideologia dominante, esconde as experiências e as contribuições da população negra, promovendo uma visão distorcida da realidade. Daí a observação recorrentemente apontada González (1984) de que, em termos de nação, aqui existe uma grande neurose.

Sendo assim, o âmbito do inconsciente, isto é, aquilo que apesar de desconhecido age sobre nós, emerge como um aspecto importante nessa discussão. Algo que leva Gonzalez a definir a "memória" como o espaço do "não-saber que conhece", ou seja, aquilo que foi excluído da consciência dominante, mas que ainda persiste de maneira latente. Enquanto memória cultural, esse âmbito inclui as histórias, tradições, saberes e experiências que foram suprimidos ou marginalizados pelo discurso hegemônico, mas que continuam a influenciar e moldar a cultura de maneira significativa (GONZALEZ, 1984).

Sendo a memória o lugar onde se guardam as experiências da população negra no Brasil, desde a resistência à escravidão até a preservação das tradições africanas, mesmo que essas experiências tenham sido sistematicamente reprimidas ou desvalorizadas, elas continuam a emergir na cultura popular, nas práticas religiosas, na linguagem e nas expressões artísticas afro-brasileiras. A memória, portanto, oferece uma contraposição à consciência, revelando verdades ocultas e desafiando as narrativas impostas pela ideologia dominante. Em resumo, para a Gonzalez (1984) a cultura como memória e consciência representa a luta entre as narrativas dominantes que tentam encobrir as realidades de opressão (consciência), além de esconder as verdades suprimidas que, não obstante, continuam a viver e a influenciar a cultura de maneira profunda e significativa (memória). Essa noção é crucial para entender como a "cultura brasileira" é ao mesmo tempo um campo de dominação e de resistência.

É importante observar que a afirmação de Lélia Gonzalez (1984) está próxima do que se considera "inconsciente" a partir de uma perspectiva psicanalítica. Apoiando-se em Freud e Lacan, sua abordagem sobre consciência e memória se refere ao conflito entre algo que desconhecemos ou de que não temos ciência, e algo que foi retirado da consciência, mas que ainda existe "em algum lugar", de onde influencia a vida a partir do que chamamos de memória. Nessa dialética entre conteúdos que "tomam" a consciência e conteúdos que

são "suprimidos" desta, encontram-se tanto o campo da dominação sócio-histórica e racial quanto as possibilidades de resistência. O que leva Gonzalez a frisar a importância de "recuperarmos nossa memória racial", destacando o investimento no que hoje chamamos de letramento racial e as demais modalidades de fortalecimento, difusão e ensino das culturas negra e indígena.

Porém, devemos lembrar que, para além daquilo que é suprimido da consciência individual ou coletiva, existe algo que não provém diretamente dessa consciência: o inconsciente coletivo.

> Enquanto para Freud o inconsciente é uma função da consciência [enquanto derivado de repressões e deslocamentos de conteúdos advindos da consciência], eu o considero como uma função psíquica independente, anterior e oposta à consciência. Segundo esta concepção, o inconsciente pode ser dividido em pessoal e coletivo. Este último é uma disposição psíquica, independente de tempo e raça, para o funcionamento regular. Seus produtos podem ser comparados aos "motivos mitológicos". Apesar da origem autóctone dos primeiros, os dois são análogos em princípio, o que é indicado por sua regularidade psicológica (JUNG, 2011, p. 93).

Na psicologia complexa de Carl Gustav Jung, é no inconsciente coletivo que estão as potências das grandes conexões, criações, realizações ou transformações — algo que as raízes profundas do psiquismo alcançam e trazem à superfície. Esse grande desconhecido compartilhado é o *locus* gerador dessa conexão entre os indivíduos e seus grupos de pertencimento, também se conectando de maneira atemporal à toda a existência.

Jung (2013) afirma que a psique humana é um fenômeno complexo e profundo que desafia os limites das categorias intelectuais tradicionais, sua natureza encerra mistérios tão vastos quanto o próprio universo, cujos sistemas de galáxias evidenciam as insuficiências da compreensão humana. Apenas um espírito desprovido de imaginação poderia negar a grandeza desses mistérios e, por conseguinte, a limitação inerente ao entendimento racional.

Sendo assim, procurar entender a alma apenas através da razão não só é insuficiente, é ingênuo e até mesmo ridículo. Em seus níveis mais profundos, a psique parece estar ligada a algo que ultrapassa as noções de espaço e tempo, uma forma de existência que é inadequadamente chamada de "eternidade" no discurso simbólico. Segundo Jung (2013), essa existência transespacial e transtemporal da psique existe inegavelmente, pois há uma inclinação na psique humana para essa crença desde tempos imemoriais. Mesmo que a ciência, com sua "metodologia rigorosa", responda que "não há provas", essa inclinação universalmente presente faz parte da sabedoria antiga da humanidade, e ignorá-la pode resultar em uma desconexão perigosa com a própria essência do ser humano.

O autor alerta ainda que a dúvida, a resistência às tradições, a ausência de coragem ou de vivência psicológica e a falta de conhecimento podem levar as pessoas a se afastarem dessas "verdades inatas da alma" — entendidas como as verdades instintivas e profundas da psique, aquilo que todos nós sentimos instintivamente —, correndo o risco de se perderem em uma existência desorientada e desprovida de sentido, manifestando sintomas de inferioridade psíquica. Algo que Jung (2013) entendeu como a base de uma certa agitação neurótica amplamente observada na sociedade contemporânea, que, por sua vez, leva à falta de sentido da existência.

Para o psiquiatra suíço, esses sintomas se refletem no desenraizamento e na desorientação, característicos de uma época distanciada das tradições ancestrais e marcada pela crença ingênua de que mudanças radicais na natureza humana ou na sociedade podem ocorrer de maneira súbita. São aspectos oriundos da modernidade que fundamentam uma visão utópica sobre a vida, acreditando na descoberta de uma fórmula ou de verdades novas, capazes de iniciar uma nova era rapidamente, o que Jung em entrevista disponível no documentário *Questão do Coração* (1983) afirmou se tratar de um erro sociológico e psicológico grave:

> O homem sempre viveu no mito, e, no entanto, achamos que podemos nascer hoje e não viver em mito, sem história. Isso é uma doença! É absolutamente anormal, porque o homem não nasce a cada dia. Ele uma vez nasceu em um cenário histórico específico com suas qualidades históricas específicas e dessa forma ele só é completo quando tem um relacionamento com essas coisas. É como se você nascesse sem olhos e ouvidos quando você está crescendo sem conexão com o passado. A partir da [perspectiva atual] da ciência, você não precisa de conexão com o passado; pode-se livrar-se dele, e isso é uma mutilação do ser humano. (WHITNEY; VAN DER POST, 1983).

Sendo assim, acreditar que não temos ligação com a história, o passado e suas tradições repletas de símbolos conectados às tendências humanas básicas, como se tais instintos pudessem mudar radicalmente de um momento para outro, é desconsiderar a complexidade e a profundidade da psique.

Araújo (2002), analisando a posição de Carl Gustav Jung em relação à cultura, afirma que para o psiquiatra suíço a cultura é uma parte essencial da psique humana e está intimamente ligada à sua teoria do inconsciente coletivo. Jung acreditava que a cultura não apenas molda a psique individual, como também está impregnada de elementos inconscientes que compartilham raízes com o inconsciente coletivo, que contém os arquétipos universais. A cultura reflete tanto a história coletiva da humanidade quanto as experiências específicas de um grupo social, influenciando a maneira como os indivíduos percebem e interagem com o mundo. Jung viu a cultura como um

sistema simbólico que oferece meios para expressar o inconsciente através de mitos, ritos e símbolos que são próprios de cada sociedade.

Além disso, o autor reconheceu a diversidade cultural e as diferenças que existem entre os indivíduos de diferentes culturas, argumentando que a cultura influencia a psique de maneiras distintas dependendo do contexto histórico, geográfico e étnico, além de ver o trabalho com os símbolos culturais como fundamental para a compreensão profunda da psique humana (JUNG, 1986). O conceito de inconsciente cultural surge como uma evolução dessas ideias, reconhecendo que além do inconsciente pessoal e coletivo existem camadas culturais que influenciam profundamente o comportamento e a identidade dos indivíduos, onde a cultura condiciona a natureza humana de maneiras que ultrapassam os arquétipos universais, envolvendo aspectos históricos e sociais específicos (ARAUJO, 2002).

As explicações sobre cultura e inconsciente cultural estão intimamente ligadas na perspectiva junguiana. A cultura é vista como um sistema de símbolos, mitos e rituais que refletem e moldam o inconsciente coletivo e individual, como um meio através do qual o inconsciente se manifesta e se expressa. Assim, a cultura não é apenas um produto da psique humana, é também um fator que influencia profundamente a formação da identidade individual e coletiva, conectando-se aos arquétipos e símbolos partilhados por uma comunidade que, por sua vez, ajudam a dar sentido à experiência humana (JUNG, 1986).

Posteriormente, através das ideias dos autores que deram continuidade à Psicologia Complexa, surge o conceito de "inconsciente cultural", emergindo da necessidade de compreender como esses elementos culturais se incorporam ao inconsciente, como algo que permanece influenciando o comportamento e a psique de maneiras que vão além do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo. O inconsciente cultural, como discutido por autores como Joseph Henderson, refere-se à camada da psique que contém influências culturais específicas, como os mitos, os ritos e os valores que são transmitidos socialmente. Henderson coloca o inconsciente cultural entre o inconsciente coletivo e o pessoal, destacando que muito do que Jung originalmente considerava pessoal pode, na verdade, ser condicionado culturalmente. Autores como Michael Adams e Frantz Fanon expandem essa ideia ao considerar como as histórias, traumas e vivências culturais moldam o inconsciente de grupos específicos, especialmente em contextos multiculturais ou de colonização, argumentando que a psique humana é, em grande parte, formada por experiências culturais compartilhadas que são passadas de geração em geração (ARAUJO, 2002).

A cultura, então, pode ser vista como o conteúdo que preenche o inconsciente cultural. Enquanto o inconsciente coletivo

trata dos arquétipos universais presentes em toda a humanidade, o inconsciente cultural lida com os aspectos específicos de uma determinada cultura que influenciam a forma como os indivíduos pensam, sentem e agem. A cultura se relaciona com os símbolos e mitos do inconsciente cultural, moldando as identidades individuais e coletivas. Assim, cultura e o inconsciente cultural são interdependentes: a cultura alimenta o inconsciente cultural com seus símbolos e mitos, enquanto o inconsciente cultural, por sua vez, influencia e é refletido na cultura de um povo. Assim, o entendimento da psique humana, na visão desses autores, não pode ser completo sem considerar o papel crucial da cultura e de suas manifestações no inconsciente cultural (ARAUJO, 2002).

Nessa linha de raciocínio, existem espaços sociais brasileiros que resistem sensivelmente, valorizando a relação com a cultura e seus desdobramentos, são lugares que contrariam a tendência de prescindir da conexão com o passado, por exemplo, os terreiros de religiões vinculadas à matriz africana, como a Umbanda. Estes espaços têm uma importância fundamental para as comunidades onde atuam, não apenas como lugares de prática religiosa, mas também como centros de apoio social, cultural e de saúde, desempenhando um papel vital na preservação de tradições ancestrais, no fortalecimento das identidades culturais e na promoção da saúde mental e física de seus membros, por meio dos vínculos e aprendizagens ali estabelecidos. Além disso, os terreiros são locais de resistência, de combate ao racismo e à intolerância religiosa, oferecendo um senso de comunidade e pertencimento para aqueles que frequentam (SILVA; SANTOS, 2020).

Nestes locais se mantêm relações e práticas que funcionam concomitantemente como raiz e rizoma dessas culturas vinculadas às tradições ancestrais e as "verdades inatas da Alma", permitindo que tais tradições não apenas sobrevivam como se reinventem, mantendo a conexão com suas origens enquanto se adaptam às novas realidades. As mães de santo no Candomblé, por exemplo, podem ser vistas como "árvores mães" em muitas comunidades afro-brasileiras. Além de lideram rituais e cerimônias, elas transmitem conhecimentos ancestrais, conectam os membros da comunidade às suas raízes espirituais e culturais, oferecendo suporte emocional e espiritual. Da mesma forma, contadores de histórias que preservam e transmitem as tradições orais também atuam como árvores mães, nutrindo a identidade coletiva e garantindo que as histórias e lições do passado continuem a guiar o presente e o futuro.

É possível observar esses processos em outras práticas culturais, com ou sem âmbito religioso explícito, como nas andanças dos bate-bolas, na Congada, nas Festas do Divino, de Nossa Senhora do Rosário, do Círio de Nazaré, nas Cavalhadas, no Carnaval, na Folia de Reis, entre muitas outras expressões culturais, artísticas e espirituais que nascem, florescem e se espalham em diferentes partes do Brasil.

Sempre e uma vez mais, como brotos de rizomas cujas raízes se conectam ao lençol freático subterrâneo do inconsciente coletivo, nutrindo o inconsciente cultural e renovando o cabedal de saberes tanto ancestrais quanto cotidianos dos indivíduos, grupos e territórios.

As metáforas das raízes, rizomas e árvores mães revelam uma interconexão profunda entre os elementos que sustentam uma cultura e a saúde psíquica de seus membros. Interessante lembrar que, ao analisar a questão da "mãe preta" na sociedade brasileira, Lélia Gonzalez nos apresenta uma imagem individual significativa da extensão e complexidade do que estamos aqui nomeando como "árvore mãe":

> (...) ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como quem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. (...) Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira (GONZALEZ, 1984, p. 235).

Sem "árvores mães" (e aqui colocamos que a questão de gênero não é um fator determinante), isto é, sem membros que possuam raízes profundas e fortes em suas ancestralidades, as culturas podem perder o sentido tanto de identidade quanto de continuidade, e a transmissão de conhecimentos e valores essenciais pode ser comprometida, deixando as comunidades mais vulneráveis... Sem rizomas, elas podem falhar em se adaptar e sobreviver em novos ambientes.

As árvores mães, como guardiãs da memória coletiva e da sabedoria ancestral, desempenham um papel crucial nesse processo, garantindo que as raízes culturais sejam mantidas e que os rizomas possam se expandir, nutrindo as novas gerações e garantindo a transformação e continuidade da cultura.

Considerações Finais

Em um cenário ideal, o acesso equilibrado às raízes culturais e aos rizomas adaptativos seria garantido, promovendo a continuidade e a renovação das tradições. Contudo, a realidade da colonização, escravização e diáspora impôs um desenraizamento profundo a muitos grupos na *Améfrica Ladina*, com consequências significativas para a saúde mental e o processo de individuação. Esse desenraizamento, ao desconectar as pessoas de sua história transgeracional, compromete a percepção do sentido de vida e a construção de uma identidade integrada, fatores essenciais para a consciência de si e do mundo.

A análise das influências culturais e históricas que moldam a identidade brasileira, especialmente no contexto da *Améfrica Ladina*, revela uma intrincada rede de relações entre cultura, memória e saúde mental. As metáforas das raízes, rizomas e árvores mães não servem apenas como uma ferramenta analítica poderosa, mas também como um guia para entender como as tradições culturais afrodescendentes e indígenas permanecem vitais para a preservação da saúde psíquica e para a construção de identidades resilientes, mesmo após séculos de opressão e marginalização.

Lélia Gonzalez constrói uma crítica inovadora ao confrontar a narrativa dominante que retrata o Brasil como uma nação essencialmente europeia. Ao ressignificar o Brasil como *Améfrica Ladina*, Gonzalez propõe que a identidade brasileira está profundamente enraizada nas influências africanas e indígenas, que, apesar de historicamente suprimidas, continuam a desempenhar um papel central na formação cultural do país. A autora nos convida a reconhecer que a supressão dessas raízes culturais resulta não apenas em uma crise de identidade, como também em sérios desafios para a saúde mental coletiva, exacerbados pela perpetuação do racismo e da desigualdade social.

O enraizamento cultural, quando articulado com a Psicologia Complexa de Carl Gustav Jung, permite uma compreensão aprofundada do papel que a cultura desempenha no processo de individuação e no equilíbrio psíquico. Jung, ao enfatizar a importância do inconsciente coletivo, sugere que as tradições culturais são mais que um reservatório de sabedoria ancestral, são fontes vitais de nutrição psíquica que conectam os indivíduos a um senso mais profundo de pertencimento e continuidade histórica. A perda dessa conexão, ou o desenraizamento, pode levar a uma alienação psíquica, manifestada em sintomas de desorientação e falta de sentido na vida contemporânea.

O conceito de "árvore mãe", desenvolvido pela ecologista Suzanne Simard e reinterpretado aqui, complementa essa visão ao destacar a importância das figuras centrais nas comunidades — aquelas que, enraizadas em suas tradições, atuam como guardiãs da memória coletiva e transmissoras de sabedoria cultural. Essas "árvores mães", sejam elas líderes espirituais, mestres culturais ou guardiãs das tradições, desempenham um papel crucial na manutenção da saúde psíquica coletiva ao assegurar que as raízes culturais sejam mantidas vivas e que os rizomas, ou seja, as novas gerações, possam se expandir e se adaptar, garantindo a continuidade da cultura em face das adversidades.

A resistência cultural observada nas práticas religiosas de matriz africana, assim como nas festas populares e em outras expressões culturais brasileiras, exemplifica como as raízes e os rizomas trabalham juntos para preservar e renovar a identidade cultural. Esses espaços, como os terreiros de candomblé, atuam como núcleos de resistência

sensível, onde as tradições são preservadas, adaptadas e transmitidas, funcionando tanto como raízes profundas quanto como rizomas que se espalham e se adaptam a novos contextos.

Portanto, a manutenção e valorização do enraizamento cultural são essenciais não apenas para a preservação da identidade coletiva, como também para a saúde mental individual de indivíduos da diáspora africana na *Améfrica Ladina*. Ao nutrir a memória coletiva e reforçar as conexões com as tradições ancestrais, essas pessoas e comunidades encontram um sentido de pertencimento e resistência que lhes permite enfrentar os desafios da modernidade e do colonialismo. A integração das perspectivas de Gonzalez e Jung nos oferece uma compreensão mais rica e multifacetada da importância do enraizamento cultural, sugerindo que ele pode servir como um antídoto contra os efeitos desestabilizadores do desenraizamento e da alienação psíquica, especialmente em contextos de opressão histórica e marginalização cultural.

Assim, o presente estudo propôs que a saúde psíquica e o processo de individuação na *Améfrica Ladina* estão profundamente ligados ao fortalecimento das raízes culturais e à preservação das tradições, destacando a importância das "árvores mães", sejam elas pessoas concretas ou ligações simbólicas, que desempenham um papel fundamental na sustentação dessas conexões. Por fim, a resistência sensível dessas pessoas em suas culturas, alimentada pelas raízes e rizomas, garante a sobrevivência, a vitalidade e a capacidade de florescimento das identidades culturais no Brasil contemporâneo. Através dessa metáfora, é possível vislumbrar uma integração mais harmoniosa entre passado e presente, tradição e inovação, como um caminho para o equilíbrio psíquico e para a saúde mental.

Referências

ARAUJO, F. C. **Da cultura ao inconsciente cultural:** psicologia e diversidade étnica no Brasil contemporâneo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

CARINE, B. **Como ser um educador antirracista**: para familiares e professores. São Paulo: Planeta, 2023.

FONSECA, F. S. R. Reencantar a Biologia: como cresce uma raiz quando decidimos olhar para ela? **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 48, p. e125010, 2023. DOI: http://doi.org/10.1590/2175-6236125010vs02.

FORD, C. W. **The hero with an African Face**: mythic wisdom of traditional Africa. New York: Bantam Books, 1999.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

JUNG, C. G. **Civilização em transição**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

JUNG, C. G. **A vida simbólica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. v. 2.

JUNG, C. G. **A natureza da Psique**. Petrópolis: Vozes, 2013.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

SILVA, J. O.; SANTOS, T. R. Práticas umbandistas como aprendizagem comunitária de longa duração no Paraná. **Linhas Críticas**, São Paulo, v. 25, n. 54, p. 239-257, 2020. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/23809/27743. Acesso em: 21 ago. 2024.

SIMARD, S. **A árvore mãe:** em busca da sabedoria da floresta. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

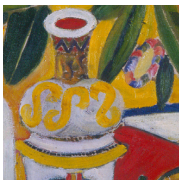
SODRÉ, M. **Reinventando a educação:** diversidade, descolonização e redes. Petrópolis: Vozes, 2012.

WHITNEY, Mark; VAN DER POST, Laurens. **Questão do coração.** Versátil Home Video. EUA: Versátil Home Video, 1983. 1 DVD (107 min.), fullscreen 1.33:1, Dolby Digital 2.0, Região 4.

Pamela Cristina Salles da Silva é psicoterapeuta CRP 08/20935 e CRP, graduada em psicologia (UniFil), com mestrado em psicologia (UEL), doutorado em psicologia (em andamento) na UFRRJ; bolsista CNPQ; contadora de histórias; bolsista Mobilidade Cultural da Fundação Cultural Palmares; colunista da rádio UEL FM; Conselheira secretária do conselho regional de psicologia e coordenadora da comissão étnico-racial – CRP PR.

e-mail: pamelasallessilva@gmail.com; @psi.pamelasalles; @viverecontarhistorias

Masculinidades e heteropatriarcado: considerações sobre a negatividade da identidade masculina



Gustavo Pessoa

RESUMO

Este artigo explora as articulações entre as identidades masculinas e o modo como o nosso sistema sócio-político-cultural vigente se estrutura na forma de um heteropatriarcado que demanda a opressão de outras identidades. Nesse sentido, as identidades masculinas se organizam pela negatividade, isto é, configurando-se pela negação de outras identidades. Tal negatividade apresenta, como consequência, uma espécie de mandato para a opressão de populações minorizadas, o que demanda dos homens uma renúncia a este poder como alternativa para que outros processos subjetivadores possam acontecer. A psicologia junguiana oferece uma possibilidade de elaboração estética desses processos por meio de uma análise das imagens, ressaltando a imaginação como competência fundamental para pensarmos outros mundos em que as identidades possam ser superadas e, portanto, o mandato da violência que estrutura as masculinidades possa, enfim, cessar.

Palavras-chave: masculinidades, negatividade, identidade, estética

Quando Pedro Lemebel se afirma como bicha terceiro-mundista, em um momento, ou travesti em outro, algo está em jogo no heteropatriarcado. Por meio de sua única obra publicada, *Poco hombre,* temos uma fresta pela qual, em sua originalidade, Lemebel nega aquilo que tentaram impor sobre *ela* a todo o tempo: a hombridade. Seu Manifesto inicia-se por quatro negativas, as quais ecoam Didier Eribon (2008) quando este, bicha francesa, nos conta que a identidade gay se constitui a partir da ofensa, da injúria e da negatividade. As dissidências da sexualidade se organizam primeiro por aquilo que lhes é retirado, mais claramente sua dignidade como sujeito, para apenas em momento posterior estes corpos poderem se saber o que são. A obra de arte de Lemebel partilha conosco a reflexão sobre sua hombridade:

> *Minha hombridade é me aceitar diferente,*
>
> *Ser covarde é bem pior*
>
> *Eu dou o cu, companheiro*

E essa é a minha vingança

Minha hombridade espera paciente

Os machos ficarem velhos

[...]

Há tantos moleques que vão nascer

Com uma asinha quebrada

E eu quero que eles voem, companheiro

Que a sua revolução

Dê a eles um pedaço de céu vermelho

Para que possam voar.

(LEMEBEL, 2023, pp. 47-48)

As imagens da cultura têm sido objeto de análise da psicologia profunda de Freud, que não se furtou em explorar possíveis sentidos latentes em obras de arte como *Hamlet* ou o *Moisés* de Michelângelo, a Jung, que tampouco evitou análises de obras literárias e míticas na articulação de suas teorias. A cultura se mostrou para os primeiros psicólogos como um território de legitimação dos processos analíticos observados na escuta individual. Trabalhava-se com uma hipótese de se intuir, a partir da produção cultural, os processos psíquicos subjacentes a uma certa coletividade que vivenciava um determinado processo histórico.

A ideia de que as produções da cultura sob uma análise estética têm algo a revelar do inconsciente também foi proposta por Jung (2013, OC, vol. XV) a partir de uma teoria arquetípica, na qual o autor igualmente identifica que há algo a mais na arte e nas imagens que se apresentam esteticamente, algo que diz respeito, simultaneamente, ao singular do autor e imagens fundamentais que o precedem, as quais serão identificadas como imagens arquetípicas. A psicanálise e a psicologia analítica convergem na formulação de que "[...] aquilo a que nos dá acesso o artista é o lugar do que não pode ser visto – e resta ainda nomeá-lo" (LACAN, 2001, p. 192). Há algo na formalização estética que escapa à nossa possibilidade de torná-la imediatamente compreensível. Em Lacan, admite-se que há algo a mais nas imagens da cultura que se pode escutar do inconsciente para além da autoria.

A estética, aqui, será compreendida como um regime que organiza posições e lugares a partir dos quais são possíveis as impressões e a partilha do sensível, como propôs Rancière (2009). Haveria, para o filósofo francês, um inconsciente estético que nos informa do encontro entre o pensamento com o não-pensamento, a experiência do sensível e a tentativa de racionalização e enquadre de tal experiência que ultrapassa a possibilidade de simbolização como acima apontado. A partilha entre pessoas que ocupam diferentes

lugares assegura que estamos, em certa medida, sempre lidando com uma estético-política, uma vez que a estética nos fala das decisões que as pessoas, em coletividade, tomam a partir dos lugares que ocupam e das impressões que são captadas a partir destas posições.

No cenário brasileiro, as masculinidades foram objeto de debate público a partir de uma fala do presidente que cumpriu seu termo entre 2018 e 2022. Uma de suas frases de repercussão pública se trata da afirmação de que ele era "imorrível, imbrochável e incomível", uma fala que foi transformada em medalha e dada ao então presidente da Argentina em 2024 (FREITAS, 2024). A sobrevivência da cena de declamação do "imbrochável" mostra a tentativa de produção de uma certa estética dentro do registro do ridículo político, conceito forjado por Tiburi (2020). Para nós, é relevante considerarmos a reiteração da negatividade na identidade masculina estabelecida pelo léxico da negatividade. A escolha de três palavras que são inventadas a partir da negação pelo prefixo de origem latina *in-* evidencia esta gramática do que se constitui pelo que é negado.

Tais encenações recentes reforçam a hipótese trabalhada em Pessoa (2021) de que as imagens de masculino e feminino se prestam à análise dentro de uma perspectiva cultural, atravessadas por um complexo cultural, em contraposição à consideração de que o gênero seria uma categoria arquetípica. Argumentamos que o desejo e a sexualidade certamente nos informam de uma ordem arquetípica da experiência humana, embora os termos "masculino" e "feminino" pareçam melhor se inserir na dinâmica de um complexo heteropatriarcal que se reflete no binarismo como forma de constituição do sujeito. Tal operação será nomeada por Rubin (2017) como um sistema sexo-gênero, e por Butler (2003) como um sistema heterossexual anterior à vivência do complexo de édipo.

A estética do masculino, exemplificada pela fala do ex-presidente, produz imagens que nos falam continuamente da negatividade. O homem é definido por aquilo que ele não é: imorrível, imbrochável e incomível. A necessidade de inventar palavras, que não é nova na história da humanidade, aponta-nos que mesmo a identidade da categoria que mais goza de privilégios em nossa sociedade, isto é, o homem, ainda precisa de processos de simbolização para que se torne inteligível. É como se persistisse em nós uma pergunta acerca dessa identidade: o que é o homem?

Kimmel (2016) relata em suas pesquisas algumas características comuns aos homens que entrevistou e o que pôde extrair a respeito das respostas. Para o autor, os homens precisam a todo o tempo provar aos outros aquilo que eles não são; de forma mais específica, o homem precisa provar que ele não é homossexual e que ele não é mulher. Decorrem daí três considerações: a necessidade de prova constante, o que aponta para a instabilidade da identidade masculina. Ainda que a instabilidade seja algo atribuído a todas as

identidades, segundo Butler (2003), tal afirmação a respeito dos homens contradiz certa ideia de força e solidez da autoimagem e da autoestima masculinas. Em segundo lugar, vemos a presença da homofobia no discurso masculino que rejeita a associação com traços considerados pertinentes à identidade homossexual. Em terceiro lugar, não menos importante, existe a todo custo a necessidade de se desidentificar como mulher. As categorias aqui do não-idêntico, isto é, das mulheres e dos homossexuais, são evidentemente tomadas por inferiores e necessariamente rejeitadas.

Cabe notar, entretanto, duas outras decorrências dessas características. A necessidade de provação dos homens nos leva a questionar: provar para quem? Tal pergunta é respondida por Kimmel (2016), que nos mostra existir um sistema de competitividade-solidariedade masculina em que é necessário que se prove a um outro sujeito-homem sua masculinidade. O estatuto de sujeito, por óbvio, é concedido apenas aos idênticos, os homens, no que concluímos, portanto, que é necessário aos homens se provarem homens uns aos outros. Eu só posso ser imbrochável na medida em que existem os brocháveis e, assim, invocando a imagem freudiana do pai da horda, temos uma espécie de super-homem com autoridade para liderar a manada. Tal é a imagem no interior de uma estética masculina pautada pela negatividade.

A ideia de um homem superior pode ser encontrada nas pesquisas de Connell (2005), que a levam a cunhar o conceito de uma masculinidade hegemônica. Para a autora, há um ideal de masculino que é perseguido pela maioria dos homens e alcançado por muito poucos, se é que algum. Este ideal de masculinidade fala de uma superpotência masculina, um Eu capaz de performatizar as maiores tarefas e desígnios. A ideia de hegemonia se sustenta na oposição aos grupos oprimidos, motivo pelo qual Connell (2005) também aponta que um dos ideais da masculinidade hegemônica é distanciar-se dos traços demonstrados pelos homens gays. Em nosso sistema colonial, capitalista, racista e capacitista, entretanto, é razoável notarmos que os homens localizados na periferia do capitalismo, em territórios colonizados, sujeitos ao racismo e ao capacitismo de qualquer ordem, também estarão submetidos a uma inferiorização em relação ao ideal da masculinidade hegemônica. Desse modo, outras masculinidades subalternizadas serão vivenciadas por esses homens. Por esse motivo, Connell (2016) afirma, de forma veemente, a necessidade de falarmos em masculinidades, no plural, sempre que nos referirmos ao termo.

A segunda decorrência nos leva à questão de uma negação determinada na estética do "imorrível, imbrochável e incomível". A negatividade convoca sua oposição, contando-nos que existem os morríveis, os brocháveis e os comíveis. Estes, por não-idênticos, não podem ser os homens. Quem seriam? Teriam os morríveis, brocháveis e comíveis, o mesmo estatuto de sujeito? Aqui, as masculinidades enfrentam uma contradição. Precisam se estabelecer por um mecanismo oposicional, pela fórmula de uma negação determinada, mas também

não podem conferir ao oposto sua condição de simetria. As mulheres e os homossexuais são brocháveis, comíveis e, de forma mais assustadora, são também os morríveis. Tal conclusão não é surpreendente para as pessoas inseridas nessas categorias, embora evidencie a fragilidade da posição política que tais indivíduos ocupam em nossa sociedade.

Em *As estruturas elementares da violência,* Segato (2003) escuta relatos de homens presos por cometerem estupros contra mulheres. Ali, ao realizar uma análise antropológica do discurso, a autora conclui que a violência é estruturante da própria subjetividade masculina. Daí, temos que os sujeitos se inserem num sistema dual que comumente nomeamos como patriarcado ou, como quis Preciado (2020), o heteropatriarcado, que se fundamenta na "[...] segmentação entre alma e corpo, [que] reproduz, na ordem da experiência, a epistemologia binária sexual. Só existem duas opções, masculino e feminino" (Preciado, 2020, p. 23). O masculino, para Segato (2003), se assenta sobre um mandato de violência: o homem é aquele imorrível que tem direito sobre os morríveis: as mulheres e pessoas LGBTI+. Nesse sentido, a subjetividade masculina é a interiorização de certa autoridade e, portanto, do direito à violência, sobre outros corpos que não se tornam sujeitos sob o olhar do masculino. Na ordem da experiência, a violência das masculinidades é a negatividade tornada concreta, a negação que se materializa como fluxo entre corpos-sujeitos que podem exercê-la em contraposição àqueles corpos que podem morrer, brochar ou serem comidos.

Como nos esclarece Butler (2003), a categoria de gênero binária se esclarece pelo conceito que ela toma emprestado de Nietszche, a metafísica da substância. Tal conceito nos auxilia a compreender como algumas categorias de ordem histórica, cultural, social e política, ou seja, mais bem compreendidas numa perspectiva junguiana a partir da teoria dos complexos culturais, por exemplo, se tornam objeto de uma leitura de imanência e transcendência, o que nos jogaria numa conceitualização a partir da teoria dos arquétipos. Tal processo ocorre de forma deliberada com a categoria de gênero. Butler (2003, p. 56) afirma que

> O gênero não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero. Consequentemente, o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância, isto é, constituinte da identidade que supostamente é.

O que a compreensão da metafísica da substância nos coloca é a necessidade de repetir os atos, ou seja, continuamente performativizar o que supostamente é uma verdade natural, a fim de convencer o público da substância natural daquilo que está sendo performativizado. Assim, para firmar e provar a identidade masculina, será necessário aos homens que repitam os atos que confirmem suas masculinidades. O problema é que, como as masculinidades se estruturam em grande medida por uma negatividade, fica imposto aos homens que recusem aquilo que

são as mulheres, os homossexuais e, no limite, que exerçam a violência para demonstrar seu valor como sujeito. Tal é o sistema heteropatriarcal.

O que pode uma análise frente a um sistema que organiza as coletividades e interioriza no sujeito tais possibilidades de se compreender como humano? Neste ponto, é evidente que o sistema heteropatriarcal, por sua vez, estruturador de um complexo heteropatriarcal, impõe sobre os homens também um grau significativo de violência social e institucional. A desmontagem do sistema heteropatriarcal necessariamente dependerá da elaboração de seus complexos, o que faz de uma análise psicológica uma ferramenta pós-identitária no apoio à desmontagem deste sistema. Como nos mostra Butler (2003), a aparência de substância conferida às identidades, especialmente à identidade masculina, leva o sujeito a uma espécie de beco sem saída: se eu abro mão disso que me convenceram de que sou, nada serei. Neste ponto, é necessário argumentar por uma inversão na potência da negatividade: um efeito interessante que pode ser provocado em análise é o entendimento de que, de fato, nada somos. Repousa sobre a identidade uma espécie de excesso de sentido, uma fonte de significados que nos faz permanecer apegados àquilo que, em verdade, fomenta um sistema de violência e exclusão que, a rigor, não deveria interessar a ninguém.

O fator arquetípico de relevância que se coloca aqui é a própria humanidade, a qual traz consigo a possibilidade de conferirmos aos corpos diversos e normativos um estatuto de sujeito que, gozando de sua liberdade, possa empreender a busca por sua singularidade. Ou seja: o que resta impedida nas dinâmicas opressivas do complexo heteropatriarcal é a própria individuação como foi proposta por Jung. Não há como explorar caminhos únicos que se refiram a si mesmo em um sistema estrangulado por identidades que nos convocam a performatizar atos repetitivos que confirmam o que o próprio sistema gostaria que fôssemos, mas, na impossibilidade de tal permanência, nos obriga a repetir-nos até convencer-nos de que somos uma coisa só.

Há, entretanto, uma decorrência do entrecruzamento de privilégios da identidade masculina que se estabelece como desafio para uma jornada pós-identitária. Uma das consequências de a identidade masculina desfrutar de seu caráter de negatividade é que, em certa medida, o homem como sujeito já é levado a sentir que ele pode ser aquilo que é. As identidades minorizadas, isto é, mulheres, pessoas racializadas, pessoas com deficiência e a população LGBTI+, por sua ausência histórica de direitos e oportunidades igualitários, se vê continuamente marcada pela necessidade de afirmar sua identidade como causa de suas opressões. É frente ao apagamento e à cegueira histórica e deliberada de um sistema heteropatriarcal que as identidades dissidentes, que não têm seu estatuto de sujeito garantido, precisam afirmar suas opressões e reiterar os grupos aos quais pertencem. Tal ato não é particularmente uma escolha ou um desejo, mas, melhor dizendo, uma necessidade para não morrer.

O masculino universal, representado pela imagem do homem branco, desfruta do poder de ocultamento de sua própria identidade. Não é necessário ao homem branco reivindicar seu lugar como sujeito, tampouco apontar os prejuízos sociais, políticos e culturais aos quais está submetido por ser organizado social e psiquicamente como um homem branco. Temos, assim, a possibilidade de o homem branco se afirmar como sujeito pleno: a apresentação do homem branco se inicia por seu nome, sua história de vida, a elaboração subjetiva de seu percurso e até mesmo sua ancestralidade, da qual ele tem claro conhecimento. O homem branco sabe quem ele é e de onde ele veio, porque ele *pode* pensar tudo isso. É facultado ao homem branco ver-se como tal, na medida em que é impossível para uma mulher não se compreender mulher, uma pessoa negra se compreender como pessoa negra, e o processo se repete a cada dissidência da norma branca heterossexual em que vivemos. Isto ocorre porque as populações que não desfrutam do poder e *status* do homem branco são vítimas de violência e outras opressões causadas exatamente por pertencerem a estas categorias identitárias.

Nesse sentido, a análise de um analisante homem partirá de uma subjetividade mais claramente estabelecida, trazida por um discurso com certa iluminação de possibilidades e limitações. O homem branco no divã, via de regra, sabe de onde veio e onde quer chegar. O mistério que o atinge se refere às suas paralisações na busca pelo ideal, o furo produzido na imaginação heteropatriarcal que lhe prometeu todos os direitos assegurados. Dito de outro modo, é na fresta produzida por uma pergunta que se oculta a todo momento: não sou eu, então, imbrochável, imorrível e incomível? O Eu que se estrutura nas masculinidades precisará, em análise, sucumbir à negação da negação, rejeitando a performatividade de suas negatividades e renunciando ao poder conferido pelo seu próprio esvaziamento se desejar efetivar a desmontagem de seu mandato de violência. Será apenas associando-se de alguma forma às suas imagens de fracasso que poderia um homem ensejar a construção de alternativas não violentas para si mesmo.

Quando Connell (2016) nos aponta o rasgo nas ilusões masculinas, ela nos esclarece que muitos poucos homens se veem à altura do ideal de sujeito contemplado pelo sistema heteropatriarcal. A partir daí, a autora conclui sobre a existência de muitas masculinidades, sendo a masculinidade hegemônica, plena de poderes, aquela que é menos performativizada e restrita a um grupo especialmente seleto de homens brancos. O que fazem todos os outros com seus fracassos e suas limitações?

O projeto estético-político de certo segmento da população é a insistência e repetição do "imbrochável". Essa ilusão faz parte do que Tiburi (2024) nomeou como PRCC: o patrirracialcapacitalismo. A referência satírica que nos remete tanto a um partido político como a uma máfia narcocriminosa não é acidental. Essa amálgama de privilégios que estrutura um sistema e é reivindicada sem qualquer constrangimento por alguns homens se insere no projeto de manutenção de uma masculinidade hegemônica que legisla sobre todos os corpos a partir de um recurso de

convencimento: o ridículo político (TIBURI, 2020), a criação e disseminação de imagens no interior de um certo discurso, imagens que cooptam afetos presos ao que nomeio aqui como complexo heteropatriarcal.

É nesta brecha de atuação que a psicologia analítica tem oportunidade de desempenhar um papel fundamental. Poucos foram os autores do século XX que se dedicaram a uma análise das imagens do ponto de vista psicológico como C. G. Jung. Desde muito tempo, a psicologia analítica advoga por uma exploração das imagens que faça emergir tanto o caráter simbólico-cultural que precisa ser desmontado, por um lado, mas, por outro, a partir da teoria arquetípica, falamos que há nas imagens algo a mais. Estamos, faz tanto tempo, norteando-nos pela intuição junguiana de que há algo nas imagens que não se deixa ver a princípio, como admitiu mesmo Lacan. Jung (2002, OC, vol. IX) trouxe ao nosso conhecimento que as imagens que podemos escutar do inconsciente trazem formas potenciais que sobrevivem ao tempo, um certo princípio estético que dá ordem à nossa humanidade. Essa forma estética elementar, o arquétipo, em nada parece se relacionar com todas as condicionantes culturais que direcionam um certo projeto de poder. Desse modo, torna-se problemático afirmar que gênero é arquetípico, uma vez que o gênero é uma categoria de sustentação de um projeto de sociedade colonial e heteropatriarcal. Se a sexualidade e a performatividade podem ser vistas como fenômeno arquetípico, o gênero é uma derivada dessas condições que se configura a partir de certas localidades (a Europa, especialmente), em determinado momento histórico (a emergência da figura ancestral do *pater familias*, como visto em Pessoa [2021]), que sustentam uma ordem social que vem se sofisticando e se mostrando especialmente aterradora aos corpos de mulheres e pessoas LGBTI+.

As identidades masculinas residem em nosso mundo como uma espécie de corpo animado pelo complexo heteropatriarcal em sua negatividade, reforçadas por um projeto estético-político que dissemina imagens de forma intencional a fim de cooptar as pessoas por meio dos afetos que tais imagens despertam e movem em nós. São os nossos sentimentos e emoções mais profundos que estão em jogo, na medida em que somos cooptados pela manipulação de nossos traumas e do nosso sofrimento cotidiano. Como afirmou Safatle (2016), o afeto que se mobiliza mais frequentemente em nossa época é o medo, o qual nos paralisa em identidades pautadas pelo mal-estar e pelo sofrimento. Assim, podemos dizer que não há apenas um medo do feminino, como já foi muito explorado pela psicologia analítica. Também há o medo do masculino, muito menos metafórico, já que é pelas mãos do masculino que somos dominados, violentados, agredidos e mortos.

A psicologia analítica compreende, entretanto, que o jogo dos afetos mobilizados por um complexo, apesar de seu enorme potencial de geração de sofrimento e sintoma, também aponta caminhos para a elaboração e alternativas de saída. A imagem é uma forma potencialmente ilimitada em sua capacidade de nos prover *insights*

e, portanto, gerar transformações que nos movimentem para fora do próprio complexo. É necessária uma contínua escuta da imagem, uma persistência silenciosa do analista na identificação das frestas e furos que podem nos permitir exercer um certo tanto de agência que nos resta. Ali habita a possibilidade de certa liberdade de ação, de um retorno ao ato. Precisaremos, para isso, superar o nosso próprio medo e terror diante das ameaças do "imorrível", porque embora Cronos não tenha sido morto, ele pôde ser isolado e exilado, conforme nos ensina uma outra imagem.

Será necessária também a superação da imagem como aquela portadora de uma verdade transcendental, isto é, a compreensão algo religiosa de que as imagens do inconsciente contêm soluções prontas que foram enviadas por alguma autoridade superior. Os afetos se repetem e se reproduzem a partir de um processo histórico que, se bem observado, nos conta como nos ordenamos e como o complexo alcançou a robustez com a qual podemos enxergá-lo em nossos dias. Precisamos dar atenção à história, à filosofia e à arte, que nos contam de outros projetos estético-políticos mais inclusivos, libertadores e emancipatórios. Uma era de pós-identidade não poderá se furtar do diálogo com estes campos, tampouco poderá a psicologia analítica se esquivar do estudo de suas áreas-irmãs. Não se pode apenas ficar com a imagem, é preciso entendê-la em um contexto amplo que possa melhor nos informar a respeito do que diz este inconsciente que temos dificuldade em escutar.

As identidades masculinas, como todas as outras, são mais uma performatividade desajustada neste sistema PRCC que sustentamos de forma desarvorada e que mantemos como se fosse nossa única alternativa. Precisamos notar, contudo, que é na sua constituição pela violência que as identidades masculinas se inserem no sistema como detentora primeira de privilégios e possibilidades que têm nos levado a uma crítica agudização do próprio sistema que ameaça a todo momento entrar em colapso. A revisão da posição masculina e sua permeabilidade à crítica é urgente. Tal transformação só poderá ocorrer no deslocamento da negatividade pela qual o masculino se estrutura; em vez da negação determinada em relação às sexualidades dissidentes, é preciso negar o privilégio por meio de negações simples: o homem não é rei, o homem não é elite, tampouco o homem é fálico. Como poderíamos conceber um homem que não desfruta da potência e sedução do falo?

É pelo caminho da estética, mais precisamente de uma estético-política, que podemos imaginar outros mundos possíveis e incentivar novas maneiras de intuir e imaginar. Cabe lembrar, por fim, que a imaginação é uma faculdade sempre fomentada por um certo Carl Jung, que buscou na expressividade de si por meio de suas imagens, e no incentivo a que outros produzissem as suas, recursos analíticos que subsistem até os nossos dias e a muitos ajudam em seus processos de elaboração de seus complexos. Para aqueles que se dedicam à psicologia analítica hoje, resta a tarefa de abrirmos mão de mitologias de outrora, identificarmos os afetos que subsistem e,

a partir de suas tintas, produzirmos novas imagens que melhor nos apresentem os mundos que desejamos.

REFERÊNCIAS

Butler, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

Connell, R. **Masculinities**. San Diego: University of California Press, 2005.

CONNELL, R. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016.

Eribon, D. **Reflexões sobre a questão gay**. São Paulo: Campo Matêmico, 2008.

Freitas, H. **Bolsonaro dá medalha de 'imorrível, imbrochável e incomível'a Milei***.* Rio de Janeiro: O Globo, 2024. Acesso em: 10 jul. 2024. Disponível em: https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2024/07/07/bolsonaro-da-medalha-de-imorrivel-imbrochavel-e-incomivel-a-milei.ghtml

Jung, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente colétivo***.* OC, vol. IX. Petrópolis: Vozes, 2002.

Jung, C. G. **O espírito na arte e na ciência**. OC, vol. XV. Petrópolis: Vozes, 2013.

Kimmel, M. Masculinidade como homofobia: medo, vergonha e silêncio na construção da identidade de gênero. **Equatorial –** Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, v. 3, n. 4, p. 97-124, 2016.

Lacan, J. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Lemebel, P. **Poco hombre:** escritos de uma bicha terceiro-mundista. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

Pessoa, G. O complexo heteropatriarcal: uma contribuição para o estudo da sexualidade na psicologia analítica a partir da teoria social. **Revista Junguiana**, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 89-102, 2021.

Preciado, P. B. **Um apartamento em Urano:** crônicas de uma travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RANCIÈRE, J. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2009.

RUBIN, G. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu, 2017.

Safatle, V. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Autêntica, 2016.

SEGATO, R. **Las estructuras elementales de la violencia**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

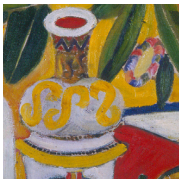
Tiburi, M. **Mundo em disputa**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2024.

Tiburi, M. Ridículo político: análise de uma mutação estético-política. **Cadernos de Campo***,* Araraquara, n. 28, p. 97-129, 2020.

Psicólogo clínico, membro analista da Socidade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA), mestre em psicologia do desenvolvimento (USP), membro do Ambulatório Generidades (USP).

Contato: gustavompessoa@gmail.com

A clínica junguiana com mulheres em relacionamentos abusivos e abuso pós-divórcio: desafios e enfrentamento



Fabiana Teixeira Pithon

Resumo

Este artigo busca discutir como a clínica de abordagem junguiana pode contribuir na análise de mulheres em relacionamentos heterossexuais abusivos ou em abuso pós-divórcio. Inicialmente, são abordadas as características dessa violência de gênero, bem como aspectos mais específicos sobre violência psicológica, além de explicar a existência da chamada violência processual, interfaces necessárias com a disciplina do Direito. Também são abordadas as características psicológicas do agressor, que se coadunam com o transtorno de personalidade narcisista alfa, e os aspectos socioculturais na prevalência das condutas violentas dos homens e da vitimização das mulheres, envolvidos pelo complexo cultural cisheteropatriarcal. O trabalho clínico envolve identificar as características destas relações, realizando um trabalho de psicoeducação, fortalecendo seu ego e ajudando a paciente a estabelecer limites e reconstituir sua individualidade psíquica ao se desidentificar com o agressor, que aparece como um amante demoníaco interior, buscando ajudá-la a sair do papel de vítima. Assim, ela poderá conectar-se consigo e prosseguir em seu processo de individuação. Os maiores desafios se configuram no fato de que esse amante demoníaco está corporificado e se presentifica em ações reais de violência no seu mundo exterior.

Palavras-chave: relacionamentos abusivos; abuso narcísico; violência de gênero; psicologia analítica; abuso pós-divórcio.

Introdução

Um processo terapêutico é sempre uma travessia. Ela é ainda mais árdua quando se lida com mulheres heterossexuais nos chamados relacionamentos abusivos e, pior, quando o abuso não termina após o fim do relacionamento: o *abuso pós-divórcio* ou *pós-separação*. Para lidar com esse desafio, recorremos ao método junguiano através da relação transferencial, que, nestes casos, precisa da adição de certos cuidados por parte do analista, como o chamado *letramento de gênero*, para não atuar contratransferencialmente e consolidar ainda mais o padrão de violência vivido por essa mulher, além de conhecimento sobre o atual

termo *abuso narcísico*, chamando a atenção para a conscientização dos padrões de relacionamento da figura do agressor, para que esta mulher, a partir do fortalecimento do ego e reconexão com o Self, possa ser transformada. No plano das imagens do inconsciente, é possível dizer que há uma "dança" com um *animus* negativo, personificado pela figura do companheiro ou ex-companheiro agressor. É muito difícil parar de dançar conforme sua música. De acordo com Carl Gustav Jung: "Onde impera o amor, não existe vontade de poder; e onde o poder tem precedência, aí falta o amor. Um é a sombra do outro." (JUNG, OC, vol. VII/1, §78). Caminharemos o tempo todo mostrando que as dinâmicas desses relacionamentos de casal dizem respeito a poder e controle e, não, a amor.

1 O problema dos relacionamentos abusivos

Para abordar os desafios da clínica com mulheres em relacionamentos abusivos e o prolongamento destes após o divórcio, precisamos antes falar de uma realidade ignorada por muitos: os números alarmantes e crescentes de violência contra a mulher e feminicídio, que aumentaram bastante com o isolamento imposto pela pandemia, mas que continuam aumentando após esta. De acordo com o *Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública*, o feminicídio bateu recorde em 2023 com a violência psicológica contra a mulher tendo crescido cerca de 33,8% em relação ao ano anterior. Em 21,0% dos casos de violência, os ex-cônjuges foram os responsáveis pelo caso. As altas também aconteceram nas agressões (9,2%) e na violência doméstica (10,0%). Enquanto isso, a violência geral, considerando a população como um todo, diminuiu 3,4%. Entre os efeitos mais comuns da violência doméstica na saúde física e mental das vítimas, estão os sintomas de ansiedade, depressão, transtorno de estresse traumático (TEA) ou pós-traumático (TEPT), fibromialgia e doenças autoimunes (KOLK, 2020; MATÉ, 2003).

O que caracteriza um relacionamento abusivo? Falar disso é algo relativamente novo, apesar de ele sempre ter existido com outros nomes: até pouco tempo atrás, falava-se apenas em conflito conjugal, invisibilizando a violência contra mulher.

Kast (2022) nos lembra que toda vez em que os limites de alguém são violados, há um abuso. Assim, um relacionamento abusivo é aquele em que há abuso de poder e violência doméstica. A Lei Maria da Penha, nº 11.340/2006 (BRASIL, 2006), reconhece cinco tipos de violência de gênero: física, sexual, patrimonial, moral e psicológica. No entendimento da existência do abuso pós-divórcio, acrescentaríamos a violência processual e a violência institucional, as quais detalharemos mais adiante.

O emprego da violência física e da violência sexual, apesar de ainda não devidamente tratado pela nossa sociedade, sempre foram

as formas mais óbvias. Já a violência psicológica e a violência moral têm formas mais sutis, através de mecanismos manipulatórios, e talvez pareçam mais visíveis apenas seus reflexos, como adoecimento físico e mental, enquanto seus mecanismos continuam encobertos. Isso se deve ao fato de que, pela forma como essas violências se apresentam, de forma insidiosa e transgeracional, sempre foram normalizadas.

Lidar com mulheres em relacionamentos abusivos perpassa entendermos junto com elas, primeiramente, sobre condicionamentos e normalização da violência a que homens e mulheres estão submetidos ao testemunharem os padrões de relacionamentos dos seus próprios pais. A escritora feminista bell hooks (2021) entende esse fenômeno da seguinte maneira:

> A maioria de nós tem dificuldade de aceitar uma definição de amor que afirma que nunca somos amados em contextos nos quais existe abuso. A maioria das crianças abusadas física e/ou psicologicamente foi ensinada pelos adultos responsáveis que amor pode coexistir com abuso. E, em casos extremos, que o abuso é uma expressão de amor. Esse pensamento defeituoso com frequência molda nossas percepções adultas do amor. Então, assim como nos apegamos à ideia de que aqueles que nos machucaram quando éramos crianças nos amavam, tentamos racionalizar o fato de sermos machucados por outros adultos, insistindo que eles nos amam.
>
> [...]
>
> E se o objetivo da pessoa é a autorrecuperação, o bem-estar de sua alma, confrontar o desamor de modo honesto e realista é parte do processo de cura. (hooks, 2021, p. 51).

Outro aspecto a ser considerado são os mecanismos psíquicos que uma mulher tem ao lidar com essa violência e que são inconscientes, com correlatos neurológicos, por se tratar de mecanismos de reação ao trauma, neste caso, o chamado trauma relacional. Destacaremos o conceito de *abaissement du niveau mental*, cunhado por Pierre Janet, para explicar um fenômeno psíquico que "reduz o limiar da consciência, e permite a entrada de conteúdos inconscientes [...], passando a penetrar na consciência sob a forma de invasões autônomas" (JUNG, OC, vol. III, § 510), e o mecanismo de "identificação com o agressor" (FERENCZI, 2011) contribuindo para o fenômeno da *participation mystique* (LÉVY-BRUHL, 1912 *apud* JUNG, 1991), fenômeno de identificação psicológica inconsciente entre a mulher e o seu agressor. A emergência desses fenômenos psíquicos dificulta que a mulher tome consciência dos abusos sofridos e tome a decisão definitiva de afastar-se do parceiro íntimo violento.

Passando por estas dificuldades, a mulher que tem filhos com o agressor enfrentará outra fase de dificuldades e que poderá perdurar por toda a infância e adolescência deles. Trata-se da continuação da

violência psicológica, só que em outro formato desta vez, podendo ser seguida de violência processual e violência patrimonial, e ser reforçada pelo Sistema de Justiça brasileiro com a violência institucional.

Enquanto este artigo é escrito, em plenas Olimpíadas de Paris, chega à mídia a história da velocista olímpica Flávia Maria de Lima. Ela relata ter saído de um relacionamento abusivo, em que o companheiro, dentre outros comportamentos abusivos, controlava todo o seu dinheiro. Ao ficar grávida, ele declarou que não queria ser pai, mas, desde que se separou, ele, que não demonstra motivação em conviver com a filha, protocola uma ação no Judiciário toda vez que Flávia sai do seu estado para competir como atleta para poder sustentar financeiramente a filha e a si mesma, alegando abandono materno. Em seu depoimento ao Coletivo Mães na Luta, ela declara: "Quando esse terrorismo judiciário começou, eu passei a entrar em pânico de competir" (MACHISMO, 2024). Entendemos aqui que há violências psicológica, processual e institucional, porque o Sistema de Justiça permite a existência de mecanismos disponíveis aos homens para violentar mulheres. Casos assim e com outras variantes ainda mais graves são muito frequentes.

Apesar de alguns avanços nas leis de proteção à violência contra a mulher, até hoje o Sistema de Justiça brasileiro, na figura de certos magistrados e advogados (não todos, felizmente), ainda insiste em considerar relacionamentos abusivos como conflito conjugal e/ou divórcio de alto conflito. Hoje, no senso comum, nosso Sistema de Justiça carrega os nomes de relacionamento abusivo, abuso nascísico, violência doméstica e outros nomes mais técnicos, como *controle coercitivo* (KATZ, 2022), violência psicológica e o nome proposto pela psicóloga Ramani Durvasula (2020a), *estresse por relacionamento antagonístico*, mais coerente, inclusive, com o conhecimento científico sobre o assunto. Continuaremos utilizando os termos "abuso narcísico" e "relacionamento abusivo" por terem se popularizado e, assim, serem de mais fácil entendimento. Quando o Sistema Judiciário Brasileiro, a partir das decisões de um magistrado, ignora a violência sofrida pela mulher ou pelos seus filhos, e impõe condições de manutenção ou recrudescimento da violência, entendemos que há violência institucional.

2 O ciclo da violência

Conhecer o ciclo da violência é o primeiro passo de uma série de entendimentos para o bom atendimento clínico. Ele foi inicialmente descrito pela psicóloga americana Lenore Walker (1979), compreendendo as fases de *aumento de tensão*, fase em que há violência psicológica; *violência física*, e *lua de mel*, fase de "redenção" do agressor, quando ele percebe que está prestes a perder a vítima, perde perdão, promete mudanças e procura se comportar como companheiro perfeito. No entanto, vários psicólogos estudiosos do abuso narcísico, assim como

Dra. Ramani Durvasula (2020a), consideram mais apropriado pensar num ciclo de *bombardeio de amor* (ou *love bombing*): fase de conquista em que o homem se apresenta na *persona* do príncipe encantado, sedutor, prestativo, que promete preencher todas as necessidades da mulher e costuma querer se comprometer rapidamente, fazendo muitos planos românticos ou de família, para um futuro próximo; *desvalorização*: fase em que começa a violência psicológica, com efetiva desvalorização, culpabilização, traições e podendo incluir a violência física, e *descarte*: quando ele rompe o relacionamento, poderá se voltar para conquistar outras mulheres, mas posteriormente volta a assediar a primeira mulher, reiniciando o ciclo.

A existência do *bombardeio de amor* dificulta a identificação da violência posteriormente, e provoca um rebaixamento do nível mental (JUNG, OC, vol. III), mas não necessariamente todo relacionamento abusivo começará com esta fase. Acompanhamos mais de um relacionamento que já se iniciou com um jogo ambivalente, alternando desejar e não desejar a mulher, criando um vínculo de dependência por "migalhas de amor" e busca de aprovação. Essa manipulação é popularmente chamada de *negging*. Em outro caso, a relação já se iniciou com o companheiro se apresentando ameaçador, preenchendo a psique da mulher com um medo paralisante que a impedia de sair da relação. Ela lia sobre as descrições usuais de relacionamento abusivo e não conseguia se identificar por não encontrar elementos típicos do *bombardeio de amor*, como declarações de amor grandiosas, receber flores, presentes, ou encontrar um homem extremamente gentil que estaria disposto a qualquer coisa para realizar seus desejos. Precisamos ficar atentos a essas variações.

3 As formas de violência psicológica

Compreendemos que há diversas formas com que a violência psicológica se expressa em um relacionamento abusivo. O problema da violência psicológica é que ela costuma ser invisibilizada pela cultura e pela própria vítima, cuja consciência se encontra em estado de rebaixamento, especialmente depois que o agressor conquistou a sua confiança na fase do *bombardeio de amor*. Além disso, a violência psicológica costuma acontecer inicialmente de forma muito sutil, quase imperceptível, para depois alcançar níveis mais intensos. Podemos incluir atos compilados pelo chamado *Violentômetro*, um instrumento desenvolvido pelo Programa Interdisciplinar de Estudos de Gênero do México (INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL, 2012): desvalorizar − incluindo comentários e piadas humilhantes −, perseguir, xingar, menosprezar, culpabilizar a mulher por atos violentos dele ou por qualquer coisa que ele interprete como "errado", isolamento de familiares e amigos, ciúmes excessivos, chantagem emocional, controlar amizades e atividades, ameaças, humilhar em público ou privadamente, ignorar

ou excluir ("tratamento de silêncio"). Dentre as formas mais insidiosas e deletérias da violência psicológica está a que passou a chamar-se de *gaslighting*, que consiste na distorção ou negação da realidade no intuito de obnubilar a percepção da vítima sobre a realidade e sobre si mesma. Assim, a vítima passa a entregar seu crivo de realidade e necessidade de aprovação ao agressor, que passa a exercer ainda mais controle sobre sua vida (STERN, 2019). O rebaixamento de consciência provocado pelo *gaslighting* chega ao ponto de a vítima se identificar com o ponto de vista do agressor e acreditar que está enlouquecendo

Existem alguns sinais no atendimento clínico que podem nos indicar que aquela mulher é vítima de *gaslighting*. É muito comum ela apresentar pouca confiança em suas percepções, o que se constitui em um ponto a ser trabalhado em terapia, no sentido de validá-las, e é também comum que a paciente descreva muitas discussões que teve com o companheiro em que ela se justifica para o analista com um excesso de argumentos por ter feito coisas desaprovadas pelo agressor, projetando no analista o *gaslighter* (perpetrador do *gaslighting*) que encena não acreditar em seu ponto de vista. Quando há alguma confiança em si ou na sua memória, as discussões com o *gaslighter* são intermináveis, transformando a vida do casal num verdadeiro inferno à medida que a mulher e seu companheiro se encontram cotidianamente.

O último estágio da violência psicológica, sinalizando a escalada para a violência física, é quando o agressor danifica ou quebra objetos em acessos de fúria, insinuando o que ele poderá vir a fazer com a mulher numa próxima vez. Todos esses atos têm como objetivo final o maior poder e o controle do agressor sobre sua vítima, não se tratando, em absoluto, de amor.

Quanto às formas da violência assumidas no período pós-separação, no caso de uma mulher que tenha filhos com o agressor, podemos destacar o que o coletivo de mães One Mom's Battle, traduzido para o português pelo Coletivo de Proteção à Infância Voz Materna, descreve, a partir da experiência de mulheres em situação de controle coercitivo que integram ou se aconselham com esses movimentos:

> Contra parentalidade: enfraquece decisões parentais e impõe valores conflitantes para irritar o outro genitor. Nega ou retém consentimento para as necessidades da criança (médicas, terapêuticas, educacionais ou extracurriculares).
>
> Isolamento: cria narrativas falsas e espalha boatos para familiares, amigos, professores e relacionamentos comunitários para desacreditar ou destruir reputações e comprometer os sistemas de apoio atuais (ou futuros).
>
> Assédio e perseguição: envia uma enxurrada de mensagens manipuladoras, ameaçadoras ou abusivas com a intenção de aterrorizar ou intimidar. Monitora o paradeiro e as atividades por meio de redes sociais, mídias sociais, *spyware* ou perseguição física.

> Criação parental negligente ou abusiva: expõe as crianças a conteúdos, situações ou pessoas inseguras, ao mesmo tempo que usa a violência, intimidação, ameaças, manipulação ou ridicularização para obter a obediência das crianças.
>
> Abuso legal: desconsidera e manipula ordens judiciais enquanto faz mau uso de sistemas legais para controlar, assediar, intimidar e esgotar recursos financeiros e emocionais. Busca ordens de custódia como um meio de vinganca, punição e controle. [a chamada litigância abusiva]
>
> [Falsas] Alegações de "alienação": alegações de "alienação parental" como uma estratégia legal para superar alegações ou descobertas de abuso, [...] (O QUE, 2024).

Esses comportamentos também incorrem no que chamamos de "violência vicária". Nesses casos, o agressor utiliza-se dos filhos, causando danos a eles ou usando-os para atingir sua mãe.

4 Como explicar o comportamento do homem agressor?

Acompanhando mulheres em atendimento clínico e depoimentos de mulheres que viveram relacionamentos abusivos, observamos que o comportamento do agressor é estereotipado. As histórias se repetem, o que nos faz acreditar em fatores patológicos e culturais. O perfil do agressor costuma se encaixar, com algumas variações, no chamado Transtorno de Personalidade Narcisista Alfa, assim denominado pelas Analistas Junguianas americanas Dougherty e Jacqueline (2007), que descrevem as seguintes características: competitividade agressiva, inveja destrutiva, inabilidade para sofrer, um senso de merecimento e engrandecimento compensando uma baixa autoestima, constante menosprezo dos outros, costume de humilhar as pessoas, incapacidade de tolerar relacionamentos íntimos, sendo movidos por estratégia interpessoal manipulativa com ciclos manipulatórios e pela busca de poder e controle, além de um padrão relacional antagonístico. Um grande *insight* é proporcionado por Dougherty e West (2007), ao nos depararmos com sua descrição do narcisista alfa como alguém que tem compulsão por atacar o objeto invejado. Passamos a entender que o ciclo manipulatório com a pessoa com quem ela tenta se relacionar tenderá a se repetir de forma inconsciente e sem modificações. Dificilmente passa pela cabeça das mulheres que elas possam ser alvo de inveja do narcisista, mas, no caso da atleta olímpica Flávia Maria de Lima citado acima, essa dinâmica fica mais visível com o ataque sucedendo sempre a cada conquista profissional dela. "A identificação arquetípica predatória do nascisista alfa se manifesta numa determinação em vencer, em estragar ou humilhar o outro, colocar o outro para baixo" (DOUGHERTY; WEST, 2007, p. 218). É comum que o narcisista busque interações conflituosas constantes com o objetivo de obter suprimento emocional, mesmo sendo este de natureza negativa.

Mario Jacoby (2023) e Dougherty e West (2007) também destacam a natureza delusional do narcisista, que considera todos como objetos que devem funcionar de acordo com sua vontade, afinal, o nascisista imagina que este é seu mundo, o qual deve funcionar de acordo com leis e regras ditadas por ele. Outro aspecto correlacionado é a falta de empatia, que explica sua dificuldade com os relacionamentos:

> As pessoas narcisisisticamente transtornadas defendem-se contra qualquer forma de demonstrar empatia, uma vez que esta leva à proximidade humana. Para elas, isso envolveria o risco de fundir-se com o outro e ter dissolvido a sua própria frágil identidade do eu (JACOBY, 2023, p. 325).

Num relacionamento com violência, o parceiro agressor reverte a possibilidade de um relacionamento íntimo e profundo baseado em intimidade e Eros, o que seria esperado, em um relacionamento baseado em poder.

Fora do círculo junguiano, os estudiosos especialistas em abuso narcísico, como Durvasula (2020a, 2020b) e Sarkis (2020), não o restringem apenas ao transtorno de personalidade narcisista, seja ele de qualquer tipo, mas indicam comportamentos manipulatórios, agressivos e danosos nas relações interpessoais, nos antigos chamados transtornos pertencentes ao "Conjunto B" do DSM-5: narcisistas, antissociais, *borderline* e histriônicos. Também não entendem mais o narcisismo como um transtorno de personalidade, mas consideram, sim, a existência de defesas narcísicas.

Ao lidarmos com o comportamento estereotipado do agressor nesses relacionamentos abusivos e a forma como acontece a violência psicológica, bem como o ciclo da violência, nos deparamos com a figura arquetípica de um Trickster (JUNG, OC, vol. IX/1), com sua ambivalência e dualidade, levando ao engano, ora apresentando-se como um homem maravilhoso, com promessas de ser um salvador, ora agindo como o algoz, um monstro. O que prende muitas mulheres em relacionamentos abusivos é a esperança de voltar a ter seu companheiro como este se apresentava na fase do bombardeio de amor, mas ela precisa se conscientizar que essa não é a totalidade da personalidade dele. O bom homem carrega o mau homem junto. Ainda entendemos que a imagem do bom homem faz parte de uma estratégia para confundir e dominar. Mais do que trazer o arquétipo do Trickster como um possível complexo na psique do agressor, precisamos entender que esse arquétipo é constelado na relação abusiva em si, como um terceiro elemento, em que essa dualidade faz sempre a mulher querer tentar mais um tempo no intuito de melhorar a relação à medida que elas são responsabilizadas culturalmente pelo sucesso do relacionamento afetivo. Encontramos também essa qualidade do Trickster especialmente no *gaslighting* e nas estratégias de desvalorização em que o agressor distorce a realidade, inverte a culpa e desqualifica a mulher, disfarçando de elogio a desvalorização.

5 Aspectos culturais do advento e aumento do abuso narcísico

Atribuir um transtorno de personalidade ou patologizar o comportamento pode ser um meio fácil para tirar a responsabilidade ética pelo dano causado ao outro. É difícil pensarmos em violência crescente, com números alarmantes: um mínimo de três feminicídios no Brasil ao dia, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2023), sendo a maioria deles perpetrados por parceiros ou ex-parceiros íntimos, sem se questionar sobre o que acontece em nossa sociedade. Sabemos que o patriarcado promove valores culturais que possibilitam a escalada da violência. E, diante do questionamento da cultura patriarcal, é esperado que ela reaja à possível decadência com ainda mais violência. Vale citar os chamados dispositivos sociais e processos de subjetivação em homens e mulheres, como concebido pela pesquisadora brasileira Valeska Zanello (2018). O *dispositivo amoroso* nas mulheres faz com que elas busquem realização afetiva − e também sejam cobradas por isso −, atribuindo-se a elas a responsabilidade pelo fracasso ou sucesso de um relacionamento, o que também dificulta a sua identificação e a saída de um relacionamento abusivo, e a faz crer que o parceiro pode melhorar se ela se esforçar. Outro efeito deletério é fazer com que elas tenham como meta de vida serem aprovadas pelos homens, distanciando-as de si mesmas, o que as coloca como vulneráveis a abusos mais uma vez e à rivalidade de umas com as outras. Já o *dispositivo materno* impulsiona as mulheres ao desejo compartilhado socialmente de que elas devam encontrar realização na maternidade, concentrando as tarefas de cuidado nelas, que cuidam não apenas dos filhos, mas do parceiro também, que não aprendeu a tarefa do cuidar, pois o seu dispositivo é o da eficácia, voltado para as realizações profissionais e materiais.

A feminista bell hooks (2020) reforça o efeito deletério da idealização do amor romântico e da cultura patriarcal na naturalização da violência:

> Pensadoras feministas chamaram atenção para a maneira de como essa noção do amor serviu aos interesses de homens e mulheres patriarcais. Sustentava a noção de que uma pessoa pode fazer qualquer coisa em nome do amor: bater em pessoas, restringir movimentos e até mesmo matá-las e chamar de 'crime passional', alegar "eu a amava tanto que precisei matá-lá". O amor em culturas patriarcais está ligado a noções de paixão, a paradigmas de dominação e submissão, em que o pressuposto era de que uma pessoa daria amor e a outra receberia. (hooks, 2020, p. 146-147).

Tudo isso pode ser compreendido como o domínio de um complexo cultural, em que práticas, normas, padrões, valores, pressupostos implícitos de papéis de gênero e poder abarcam o que foi denominado por Gustavo Pessoa (2022) como complexo cisheteropatriarcal. Este

valida a supremacia do homem branco, cis, heterossexual sobre as mulheres e o feminino, relegando todos os que não pertencem ao grupo hegemônico à categoria inferior e considerados objetos de posse. A violência de gênero também decorre de um complexo cultural cujas raízes históricas remontam ao período colonial, com seus senhores de engenho, donos de escravos, mulheres e filhos. Pensar no complexo cultural cisheteropatriarcal desta forma também nos aponta para a transgeracionalidade dos relacionamentos abusivos dentro das famílias, reforçando complexos familiares. Infelizmente, a atuação deste complexo cultural por trás de relacionamentos abusivos também ocorre em relações afetivas LGBTQIAPN+, apesar de nosso espectro de estudo se limitar aos relacionamentos heterossexuais. Tudo isso implicará na necessidade de maior consciência por parte do analista para não atuar contratransferencialmente no *setting terapêutico* o correspondente par opressor dessa mulher em relacionamento abusivo (MATTA, 2023). Como bem pontua hooks (2020, p. 107): "nós sabemos que masculinidade patriarcal incentiva homens a serem patologicamente narcisistas, infantis e psicologicamente dependentes dos privilégios (ainda que relativos) que recebem simplesmente porque nasceram homens".

Graham et al. (2021) vão mais além no entendimento dos mecanismos sociais para a emergência e manutenção de uma sociedade constituída por misoginia, com sua teoria da *Síndrome de Estocolmo Social*. Elas apresentam argumentos consistentes, baseados em pesquisas robustas e diversas, de que a Síndrome de Estocolmo pode ser generalizada para a sociedade como um todo. Nessa concepção, o gênero feminino (não apenas as mulheres, ou todos que não são homem cis, hétero) é desvalorizado e submetido à violência masculina. Não havendo saída para essa violência, as mulheres escolhem, ou melhor, se esforçam para serem escolhidas, aprovadas, e se ligam afetivamente àqueles que demonstram atos de bondade e lhes parecem agir como protetores, mesmo que, no futuro, eles voltem sua violência contra elas. Como num relacionamento abusivo em que se observa a Síndrome de Estocolmo, meninas são criadas para rondarem e obterem aprovação dos homens, e suas vidas giram em torno da ideia de amor romântico, projetando nos homens essas qualidades protetoras e de bondade. Assim, mais uma vez, são socialmente impelidas a assumirem a responsabilidade pelo sucesso ou fracasso do relacionamento, e são culpabilizadas pela violência que sofrem nos mais diversos âmbitos da vida, desde os relacionamentos afetivos, relações familiares, de trabalho, ou pela eventual violência sem relacionamento prévio, como o estupro por um desconhecido. Relatando pesquisas, elas demonstram que a violência que as mulheres mais temem não é a morte, mas, sim, o estupro: a violência genuinamente masculina. Os homens, por outro lado, são criados reforçando qualidades narcísicas, como o senso de merecimento de terem sempre suas necessidades atendidas por elas.

Graham et al. (2021), inclusive, apontam para uma contaminação desse funcionamento social na construção do entendimento da psique feminina nas abordagens psicológicas, que passa a ser enviesado por uma feminilidade compreendida pelo modelo da *Síndrome de Estocolmo Social*. Ora, que modelo de psique feminina temos na psicologia analítica? Neumann (2000) sugere o modelo do mito de Perséfone e Deméter: Perséfone, em sua iniciação feminina, precisa fazer um rompimento abrupto na sua relação simbiótica com sua mãe através do rapto de Hades, que representa a entrada – violenta – do princípio masculino em sua vida. Ela se casa com seu raptor. Apesar disso, no Projeto de Lei nº 4.053/2008 (OLIVEIRA, 2008), para a aprovação da Lei de Alienação Parental, é o modelo do mito da Medeia, aquela que se ressente pelo fim do casamento e priva o genitor dos seus filhos, que prevalece como estereótipo das mulheres nas varas de família do Judiciário brasileiro, ou seja, mais uma vez, elas são culpabilizadas pela violência que sofrem.

6 O trabalho clínico com mulheres em relacionamento abusivo

Sob a influência inconsciente do complexo cisheteropatriarcal e toda a sua carga transgeracional, os depoimentos de mulheres que sofrem violências de qualquer natureza por homens são silenciados, desqualificados e, até mesmo, negados. Essa é a primeira armadilha a qual o analista não poderá cair. Validar as experiências da paciente já tem um poder transformador numa sociedade que comumente as tacha de "loucas". Assim, percepções e experiências podem começar a ser conscientizadas e elaboradas.

As dinâmicas dos dispositivos de gênero (ZANELLO, 2018) podem ser um bom começo para que haja *letramento de gênero*, ao lidar com esses casos. Sem reconhecimento dos mecanismos sociais, familiares e individuais que violentam a mulher, ela pode ser jogada num buraco de incompreensão na análise, através do qual não se cria acolhimento ou vínculo, fundamentais para a terapia junguiana. Na nossa clínica, o que entendemos por *letramento de gênero* deve ser mais do que o entendimento das questões sócio-culturais que permeiam o gênero, especialmente no que tange às violências. Para um trabalho transferencial que ajude a levar a paciente a transformações profundas, é preciso uma vivência consciente e genuína do que significa o complexo cisheteropatriarcal. Parafraseando Jung (OC, vol. XVI, §179): "é que não é possível levar um paciente além do ponto em que estamos".

A maioria delas chega ao consultório com sintomas de transtorno do estresse pós-traumático, com quadros de ansiedade, hipervigilância, perturbações no sono, *flashbacks* e memórias intrusivas. No que diz respeito às questões psicodinâmicas, um dos principais sinais, na clínica,

para um relacionamento abusivo, é observar que a paciente "anda em cascas de ovos", ou seja, vive em hipervigilância, porque o parceiro pode ser tomado de uma fúria narcísica e "explodir" a qualquer momento, por qualquer motivo, e colocar a culpa nela. Como num comportamento típico de Síndrome de Estocolmo (GRAHAM et al., 2021), a vítima acha que controla a situação e fica rondando os desejos e necessidades do agressor para não "errar". É daí que podemos entender que se forma uma participação mística entre agressor e vítima. Sim, no que diz respeito à Síndrome de Estocolmo, podemos constatar que a pessoa se volta para o agressor e vive como se fosse num sequestro de longo prazo. Graham et al. (2021) explicam que, nesse momento, o sentimento de culpa se instala como um mecanismo de sobrevivência de uma reação traumática neurológica de luta, pois a culpa a tira de uma possível reação de congelamento, fazendo-a sentir-se responsável pelo que acontece a ela e a faz lutar para agradar e influenciar seu agressor, tentando libertar-se da violência punitiva, mesmo que, na verdade, as explosões desse agressor não dependam diretamente do que a vítima faz ou deixa de fazer, e, sim, de suas motivações internas.

Uma das pacientes atendidas chegou ao consultório de certa forma consciente de que vivia um relacionamento abusivo e que o marido praticava *gaslighting* contra ela. Muitos anos antes de chegar à terapia, ela havia notado que vivia com sensações de tarquicardia e de arritmia cardíaca. Tendo feito todos os exames para detectar problemas cardíacos e obtendo resultado negativo, ela pôde concluir que isso se devia a um estado de ansiedade toda vez que o marido chegava em casa e que também prejudicava seu sono, pois poderia ser acordada a qualquer hora por ele para discutir algo fútil pelo qual ele a culpabilizava. No caso dela e de outras mulheres submetidas à violência psicológica, um importante trabalho é o de ajudá-las a desistir de buscar a aprovação do agressor, apesar de toda a desqualificação, desvalorização e culpabilização (STERN, 2019).

Um dos principais cuidados apontados por Ramani Durvasula (2020a) é a extrema importância dada à psicoeducação. Precisamos frisar que a maioria desses especialistas não pertence a abordagens da psicologia que têm a transferência como elemento central da psicoterapia. A psicoeducação é nomeada pela Terapia Cognitivo-Comportamental (TCC) como um recurso em que se busca, no nosso caso, explicar o que se entende por relacionamento abusivo, características, conhecer o *modus operandi* do agressor para melhor lidar com ele, apesar de termos um longo caminho pela frente no sentido de a paciente se conscientizar do poder destrutivo das condutas do mesmo e se convencer de que algumas orientações podem ser mesmo úteis para ajudá-la a lidar com ele e superar o abuso narcísico. Perpassa, inclusive, por nomear cada tipo de abuso que a mulher sofre, como *gaslighting*, *bombardeio de amor*, *tratamento de silêncio*, *triangulação*, *campanha de difamação*, uso de *macacos voadores*, entre outros, ajudando-a no processo de conscientização.

O que foi explicado até aqui, neste artigo, pode ser considerado um trabalho de psicoeducação. O próprio Jung (OC, vol. XVI), em *A prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e a psicologia da transferência*, nos mostra que não é exclusivista em sua abordagem, devendo diferentes métodos serem empregados de acordo com as necessidades do paciente, podendo esses métodos originarem de outras abordagens, como ele enfatizou as de Freud e de Adler. Todo esse trabalho envolve o fortalecimento do ego dessa mulher.

Não só identificar sinais de abuso dentro de um relacionamento afetivo é importante, mas também ter modelos de relacionamentos saudáveis. É interessante tocarmos nas explicações de James Hollis (2011), em seu livro *A passagem do meio: da miséria ao significado da meia-idade*, e as transformações da forma romantizada para a forma humanizada de um relacionamento afetivo. Um modelo realista e amadurecido de relacionamento seria aquele em que duas pessoas se mantêm em seus processos de individuação, mas que têm um ao outro como parceiros de caminhada, com apoio e respeito mútuos, sem expectativas de que um "Outro mágico" (HOLLIS, 2011, p. 66) os salve. Faz-se necessário abdicar do modelo fusional de relacionamento, típico do amor romântico, que claramente coloca o casal em participação mística, afasta-os de seus respectivos processos de individuação e abre margem para as invasões abusivas do outro.

Dentre os recursos de psicoeducação, destacam-se os conceitos de *contato zero* e *pedra cinza* (MACKENZIE, 2015). Por mais que a vítima seja enganada por sua psique acreditando ser capaz de mudar a qualidade de suas interações com o agressor, o contato com o agressor sempre evocará nele as mesmas reações estereotipadas, o que nós junguianos entendemos serem decorrentes da ativação de um complexo, já que seu ego é parcamente constituído (JACOBY, 2023).

O *contato zero* é uma meta a ser buscada especialmente depois que se consegue romper com o relacionamento. Envolve bloquear os meios de contato eletrônico ou presencial, não buscar acesso a detalhes da nova vida do agressor ou vice-versa. Isso é particularmente doloroso e difícil para essas mulheres por conta do vínculo que, para ser rompido, precisa passar por um luto. Esse luto é mais doloroso do que o luto de um relacionamento saudável, pois envolve lidar com promessas não cumpridas, sonho de um "amor perfeito" desfeito, grandiosas idealizações quebradas, lidar com a desilusão de uma forte desvalorização, fortes sentimentos de rejeição e culpa unilateral pelo fracasso do relacionamento.

No caso de uma mulher que tenha filhos com o agressor, o *contato zero* não é possível, mesmo que ela tenha obtido uma medida protetiva através da Lei Maria da Penha (nº 11.340/2006) que impeça o contato do agressor com ela. Essa mulher é obrigada a manter contato para enviar informações de saúde e educação dos filhos, combinar detalhes de convivência ou, até mesmo, tomar decisões a respeito das crianças em conjunto, se a guarda for compartilhada. Se ela não faz isso, pode

ser acusada do argumento jurídico de prática de "alienação parental" e ter sua guarda revertida para o agressor. Nesse caso, o recurso a ser utilizado é o da *pedra cinza*. Esse recurso consiste em demonstrar o mínimo de emoção possível, tendo a imagem da pedra cinza como um elemento inerte, banal, quase imperceptível, tornando-se desinteressante para o traço típico narcisista de buscar interações conflituosas para alimentar-se emocionalmente. A atuação sob o princípio da *pedra cinza* requer uma mobilização muito maior em termos de esforços psíquicos para a desidentificação com o agressor e restabelecer a individualidade dessa mulher, no intuito de cessar a participação mística. Isso requer que a paciente se esforce para reagir cada vez menos de forma emocional e não responder logo após o recebimento da comunicação violenta. Orientamos as mulheres a esperarem de um a três dias para responder a um e-mail, se for possível, e a não responder a nenhum ataque, limitando-se apenas às trocas de informações necessárias às decisões relativas à vida das crianças. À medida que esse objetivo vai sendo atingido, as discussões intermináveis, que é o que o agressor realmente busca, tendem a diminuir e espaçar-se. Entendemos também que o ponto de vista do agressor vai sendo deixado de lado, ajudando-a no centramento e reconexão dessa mulher a seu *Self*, o que pode ser compreendido como o processo de individuação.

No entanto, apesar de podermos ajudar nossas pacientes a conhecerem os mecanismos manipulatórios do seu agressor e fazerem alguma caminhada no sentido de conseguir limitar as suas agressões através de conversas com o analista sobre os recursos de *contato zero* ou *pedra cinza*, ainda assim, temos outro problema mais profundo a resolver. Até então, falamos de muitos recursos mais trabalhados com a consciência, mas é com a abordagem da psicologia analítica que podemos lidar com seu poderoso correspondente inconsciente, que, ao nosso ver, tem seu reflexo em todas as dificuldades conscientes da vítima: a figura do seu agressor interiorizada, que insiste em fazer parte de sua vida e envenenar a possibilidade de novas perspectivas.

7 O *animus* demoníaco que habita a mulher vítima de trauma relacional

É muito comum nas observações ou em relatos clínicos ou depoimentos de relacionamentos abusivos, a admissão pelas mulheres de que estão sempre lidando em suas psiques com seu agressor, como se estivessem em uma prisão mental. Estão sempre preocupadas em como eles irão reagir se fizerem isso ou aquilo, com os argumentos para não serem culpabilizadas ou com a repetição da verbalização de uma desqualificação feita pelo parceiro ou ex com quem têm de lidar, sempre reagindo emocionalmente a esses ataques mentais. Podemos enxergar o fenômeno também como uma espécie de escravidão psíquica ou sequestro emocional. Nos casos em que há

a violência psicológica do *gaslighting*, esse agressor interno também pode aparecer sob a forma de um juiz para quem ela fica construindo argumentos para não ser julgada "culpada" diante das acusações que o agressor lhe imputa na vida real e em outras que ela projeta em sua psique. A figura do agressor está quase sempre presente em sua psique aterrorizando-a, não importando se essa mulher ainda está em um nível rebaixado de consciência que ainda faz esforços para salvar a relação ou se ela já se conscientizou da qualidade deletéria desse relacionamento e já o terminou. Chamemos esse *animus* de amante maligno ou demoníaco, de acordo com denominação de Kast (2022), que exerce controle e continua o abuso na sua psique.

É interessante notar que esse *animus* demoníaco parece incorporar mais as características do seu agressor na vida exterior do que o contrário. Não importando a situação em que a vítima se encontra, nos sonhos, é comum que ele apareça como verdadeiro amante ou parceiro atual, mesmo quando esse relacionamento já se acabou. Há casos em que a mulher, inclusive, sente repulsa por esse ex-parceiro, já está em outro relacionamento, e o agressor aparece no sonho como o atual companheiro dela, de quem ela fica ao lado, dança ou tem relações sexuais. Isso denuncia a qualidade de fusão que essa mulher ainda se encontra com esse agressor, no que entendemos ser uma participação mística. Esse agressor internalizado carrega as características do agressor da vida exterior e envenena seus futuros relacionamentos, seja criando desconfiança em relação aos próximos homens que venha a conhecer, seja atraindo-a inconscientemente para novos relacionamentos abusivos.

Este é o maior desafio da clínica com essas mulheres, pois é como se fosse necessário operar uma transformação interior em que esse agressor interno diminua de tamanho e força, para que essa mulher consiga mudar suas atitudes perante o agressor exterior. De nada adiantam esforços de fortalecimento do ego se não há mudanças no inconsciente. Nesse aspecto, acreditamos que a profundidade do método junguiano pode ajudar nessa transformação à medida que a mulher enfrenta as violências cotidianas e renovadas, seja do agressor, seja do sistema de justiça, ou mesmo da sociedade.

Trazendo a compreensão de especialistas em trauma, como Bessel van der Kolk (2020) e Judith Herman (2020), que considerarão o afeto intolerável ao sistema nervoso e prolongado de uma relação abusiva, como o chamado *trauma relacional*, tentamos buscar inicialmente a compreensão a partir da perspectiva junguiana das imagens do inconsciente no trauma, primeiramente trazido por Donald Kalshed (2013), em *O mundo interior do trauma*, e sua posterior atualização em consonância com as descobertas mais recentes da neurociência e outras abordagens psicológicas do trauma, em seu capítulo *Trabalhando com o trauma em análise* (Kalshed, 2019).

Kalshed (2013, 2019) apresenta sua tese de que, ocorrendo um trauma precoce, entra em ação na psique, como forças do *Self*, o

sistema de autocuidado, cindindo o complexo traumático em uma parte da personalidade que regride a um momento anterior ao trauma, que seria o núcleo sagrado da personalidade e que é, ora protegida, ora aterrorizada por uma figura *daimonica*. Essa figura *daimonica*, além do terror para evitar a retraumatização (que malogra), teria uma função protetora de levar a criança a um mundo de fantasia onde ela poderia se refugiar da maldade do mundo, com figuras arquetípicas de animais mágicos, golfinhos e outros.

Nos casos discutidos aqui, a noção de amante demoníaco trazida por Verena Kast (2022) aparece como muito mais plausível que na explicação da cisão do complexo do trauma por Kalshed (2013, 2019). Ele mesmo deixa bem claro que sua teoria se refere ao trauma precoce, o que não impede que as mulheres em abuso narcísico já o tenham sofrido. Mas, na prática clínica, os relatos nos mostram que, mesmo mulheres com bom suporte parental e boa relação conjugal entre seus pais, estão suscetíveis a caírem em um relacionamento abusivo. Ademais, essas mulheres demonstram não conseguir se refugiar em um mundo de fantasia fantástica ou até mesmo consoladora, nem em sonhos, nem em devaneios, pois a realidade violenta se presentifica na vida real e na sua psique. Kalshed também se refere à violência de proporções arquetípicas com a qual a figura *daimonica* do trauma precoce costuma ameaçar. Nos casos das mulheres em relacionamentos abusivos, a violência do agressor real pode ser muito maior do que ela poderia imaginar, podendo escalar para o feminicídio, cujo maior risco se apresenta nos meses imediatamente posteriores ao rompimento do relacionamento. Portanto, é possível vermos todos os dias, para quem estiver atento, ao menos uma criticável manchete jornalística noticiando que uma mulher foi morta por seu ex-companheiro seguida do seguinte subtítulo: "ele não aceitou o fim do relacionamento". Na verdade, de acordo com o sociólogo Evan Stark (2007), o feminicidio, ao contrário da antiga ideia de crime passional, é uma maneira de o agressor retomar o controle que ameaçou ser perdido com o fim do relacionamento.

Verena Kast (2022) apresenta explicações mais condizentes com a realidade empírica dessas mulheres e até projeta possíveis saídas, apesar de a mesma frisar que a psicodinâmica de agressor-vítima descrita por ela não se refere, a princípio, a casos extremos, como podemos entender que acontecem em casos de violência doméstica. Esse amante demoníaco se assemelha arquetipicamente ao Barba Azul, analisado por Kast (2022), como aquele que mata todas as suas mulheres com quem casa e que entram em contato com sua sombra. O Barba Azul nos mostra a força da compulsividade desses ataques. A mulher também morre ao perder a inocência e descobrir para que serve mesmo o casamento nos moldes em que sempre conhecemos: aos interesses de um patriarcado. Mulheres pensam no casamento como a realização de um sonho, mas encontram violência, poder e expectativas de submissão. O final feliz com a morte de Barba Azul sinaliza a esperança de transformação do

amante demoníaco, mas antes é preciso cessar o Mal. Podemos associar a história de Barba Azul a um ciclo de violência, tendo a análise de Kast (2022) como guia. Primeiro, a distância. Na segunda fase, ele a seduz e passa a se mostrar mais interessante. Ela se casa com ele. Depois ela descobre a sua sombra, algo que estava reprimido e dissociado, e aparece toda a violência. Interessante a forma como Kast denuncia o modo como a mulher do conto se afasta dos próprios sentimentos e intuição para se deixar seduzir por ele. Podemos encontrar o correlato cultural com a forma como as mulheres são socializadas: para serem aprovados pelos homens (ZANELLO, 2018).

O próprio Barba Azul é descrito como alguém que tem anseio relacional, mas tem muito medo da proximidade, por isso mata as mulheres. Vemos aí um traço narcisista: "em vez de se entregar à relação, ele a destrói." (KAST, 2022, p. 20). Apesar do final feliz no conto, Kast (2022, p. 21) sinaliza que, infelizmente, essa agressividade do Barba Azul não tem como ser transformada e, sim, precisa ser "combatida de forma muito delimitada e agressiva no momento certo". É por isso que, no conto, ele é morto, não se transforma em príncipe depois de ser retirado o feitiço de uma bruxa, como costuma acontecer em outros contos. Isso também serve como exemplo para que as mulheres não fiquem esperando que este homem da vida exterior venha a se transformar em um homem bom, como acontece no conto A Bela e a Fera.

À medida que conseguimos fazer com que a paciente se afaste do convívio e das agressões do seu algoz, que podem vir até por e-mail, sua psique se acalma e o terror em sua vida diminui. Torna-se possível, então, sonhar com outras figuras de *animus*, inclusive, num sinal de possível transformação interior. Mas essa mulher só conseguirá fazer isso depois de se afastar e conseguir se proteger dos ataques desse homem, o que fica difícil com o caminho aberto que a via jurídica apresenta com suas leis e condutas misóginas.

Não temos soluções românticas e fáceis. Pensemos em ter como objetivo transformar a forma como a mulher lida com a violência e fortalecê-la. O trabalho é árduo, porque as agressões são atualizadas em novos atos de violência e, muitas vezes, são reforçadas pela sociedade, seja através de sua leis e condutas, seja culpabilizando-a de diversas formas.

8 Possibilidades de transformação

A transformação do *animus* demoníaco vai no sentido, como Kast (2022) aponta, de sair da identificação com o agressor e encontrar a si mesma, tirando o crivo de realidade que havia entregado a este homem e a necessidade de ser aprovada por ele. Para ela, como a agressividade não pode ser transformada e, sim, estancada, é necessário se apropriar da sua agressividade intrínseca, saindo do papel de vítima. Essa agressividade pode ser vivida de forma assertiva quando

a paciente é estimulada a estabelecer limites. À medida que seu ego é fortalecido, a mulher pode passar também a enxergar o seu agressor com mais deficiências e menos poder do que antes parecia ter. Seu medo, assim, diminui, e ela se sente pronta para estabelecer tais limites. Parece simples, mas o trabalho transferencial é fundamental para que a paciente possa sentir-se fortalecida ao se espelhar em uma analista desperta e dona de si dentro de uma sociedade patriarcal ou em um analista homem sensível e gentil, que possa lhe espelhar uma figura masculina positiva. Podemos também pensar em analista que transcenda o binarismo de gênero, mostrando a possibilidade de superação da relação de poder do masculino sobre o feminino.

Uma paciente, incentivada por advogada e analista, consegue uma liminar na justiça que impede o pai alcoólatra da sua filha de estar com ela sem a presença de alguém da confiança da paciente. Apesar das ameaças e dos protestos iniciais desse pai agressor, com o tempo, a ansiedade dela foi diminuindo e ela foi passando a enxergar a forma pouco elaborada como ele agia para agredi-la. Isso também diminuiu seu medo.

Dentro do processo terapêutico, será possível nos deparar com a necessidade de processar a raiva e o pesar, além de ter de elaborar o luto pelo fim dessa relação. Por mais que sejamos tentados contratransferencialmente a negar essa relação, ela existiu, e, para que outra forma de viver nasça, esse luto deve ser vivido e elaborado (MARLOW-MACOY, 2020).

Seguindo a especificidade da psicoterapia junguiana, o trabalho com os sonhos, fantasias e imagens que aparecem em técnicas expressivas pode ser um caminho profícuo, ao transformar emoção em imagens, despotencializando o poder destrutivo desse *animus* agressivo, assim como a Dra. Nise da Silveira (2001) trabalhava com seus pacientes psicóticos e seus monstros internos.

Ser confundida por um *animus* e um homem agressor com características de um Trickster a leva a um descentramento. Conectar-se ao Si-mesmo novamente é naturalmente o propósito do trabalho terapêutico. Para isso, Kast (2022) alerta para a necessidade de buscar o cultivo de outras áreas mais saudáveis em suas vidas, mesmo enquanto esse amante demoníaco impera em sua psique. Pode envolver incentivar essas mulheres a retomar seu desenvolvimento profissional − afinal, muitas estarão em desvantagem financeira ao terminarem seus relacionamentos −, além de buscar desejos, projetos e contatos com áreas criativas em sua vida que podem ser descobertas ou redescobertas. Quanto mais conectada ao *Self*, mais preenchida de vida estará a sua psique e menos suscetível ao agressor externo. Apesar dos caminhos apontados aqui, nunca será fácil. Os ataques reais do agressor externo abalam e abatem as vítimas de abuso narcísico, mas, quanto mais perto de si mesmas, menores os danos.

Por fim, e não menos importante, devemos nos atentar ao conselho de Hillman e Ventura (1995), em entrevista com Michael Ventura, para não individualizar e desmobilizar o indivíduo para o poder da ação social. Como pudemos ver, a violência de gênero tem raízes históricas e culturais, e que se refletem nas nossas instituições, principalmente no Sistema de Justiça. Diariamente, mulheres se unem em coletivos, ajudam outras mulheres em relacionamentos abusivos nas redes sociais, fazem campanhas ativas no Congresso Nacional para sensibilizar parlamentares pela modificação de nossas leis. Nem sempre esses esforços são frutíferos. O Brasil ainda ocupa o quinto lugar no mundo em número de feminicídios e muitas mães sucumbem e perdem a guarda de seus filhos num ato de violência e injustiça contra elas. No entanto, quem puder acompanhar esses esforços ao longos dos anos, verá que mudanças, apesar de muito pequenas e lentas, foram conquistadas.

Podemos enxergar o caminho acima como o fluir do processo de individuação, tornando consciente algo que vai além da compreensão da situação individual de cada mulher, pois, ao fazer-se conhecer as realidades de umas às outras, elas começam a despertar para o fato de que existe um sistema patriarcal que funciona como uma superestrutura e passam a questionar e se posicionar criticamente perante as formas como são socializadas até hoje. Isso é extrapolado para questionar os critérios e a indústria da beleza com seus perigos à saúde, a rivalidade feminina, o trabalho materno invisibilizado, a forma como seus filhos devem ser criados. Envolve também romper com preconceitos e padrões preestabelecidos de como devem viver, além de poderem experienciar − e serem capazes de atuar − a verdadeira sororidade feminina.

Considerações finais

O trabalho analítico com mulheres enredadas em estresse por relações antagonísticas vai no sentido de estabelecer o fortalecimento do ego, a sua individualidade, a capacidade de estabelecer limites ao desidentificar-se com o seu agressor, a reconexão com o Si-mesmo e o trabalho alquímico/transferencial de transformação do *animus* demoníaco. No entanto, podemos entender que a existência da violência de gênero não é um problema individual. Logo, encontramos suas raízes transgeracionais e observamos o quão estereotipadas e compulsivas são essas relações por conta do complexo cultural cisheteropatriarcal arraigado, que faz desacreditar depoimentos de mulheres na sociedade e no judiciário, privilegiando o direito dos homens.

Apesar de esforços de coletivos de mães e instituições voltadas à proteção da mulher, ainda há muito a percorrer para que leis e práticas sejam coerentes e justas. Isso implicará em lidar com derrotas e frustrações das pacientes e seus analistas. O que podemos fazer, dentro do possível, é ajudá-las a despertar para a realidade

patriarcal e incentivá-las a não desistir de buscar em sua vida, em seus relacionamentos, na educação de seus filhos, nas relações de trabalho e nas leis e regras que regulam nossa sociedade, formas mais justas e condizentes com uma dinâmica de alteridade e equidade. Cultivar espaços nos quais relações saudáveis com a comunidade e consigo são vividas também é um ideal proposto pela psicologia analítica.

O controle coercitivo já é considerado crime na Austrália e na Inglaterra. Isso pode ser um começo esperançoso de que o patriarcado siga perdendo sua força. Uma sociedade em que a dinâmica de alteridade é valorizada é também uma sociedade amorosa.

Referências

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006.** Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher [...]. Brasília, DF: Presidência da República, 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 11 jul. 2024.

DOUGHERTY, N. J.; WEST, J. J. **The matrix and meaning of character:** an archetypal and developmental approach. New York: Routledge, 2007.

DURVASULA, R. **Psychoeducation and Narcissistic Abuse:** Different Types – Different Experiences. United States, 2020a. 1 vídeo (1h6min). Aula na Plataforma PESI.

DURVASULA, R. **Working with Narcissistic Abuse:** addressing the impact of high-conflict personality styles. United States, 2020b. 1 vídeo (1h6min). Aula na Plataforma PESI.

FERENCZI, S. Confusão de línguas entre adultos e crianças. *In*: FERENCZI, S. (ed.). **Psicanálise**: III. São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 97-106.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário brasileiro de segurança pública**. São Paulo: FBSP, 2023. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf. Acesso em: 14 jul. 2024

GRAHAM, D. L. R.; RAWLINGS, E. I.; RIGSBY, R. K. **Amar para sobreviver:** mulheres e a síndrome de estocolmo social. Tradução de Mariana Coimbrã. São Paulo: Cassandra, 2021.

HERMAN, J. **Trauma and recovery:** the aftermath of violence: from domestic abuse to political terror. 11. ed. New York: Basic Books, 2020.

HILLMAN, J.; VENTURA, M. **Cem anos de psicoterapia:** e o mundo está cada vez pior. São Paulo: Summus, 1995.

HOLLIS, J. **A passagem do meio:** da miséria ao significado da meia-idade. São Paulo: Paulus, 2011.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo:** políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL. **Programa Interdisciplinar de Estudos de Gênero:** Violentometro. México: IPN, 2012.

JACOBY, M. **Individuação e narcisismo:** a psicologia do si-mesmo em Jung e Kohut. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2023.

JUNG, C. G. **A prática da psicoterapia:** contribuições ao problema da psicoterapia e a psicologia da transferencia. OC vol. XVI. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. OC , vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG, C. G. **Psicogênese das doenças mentais**. OC , vol. III. Petrópolis: Vozes, 1986.

JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. OC , vol. VII/1. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. OC , vol. VI. Petrópolis: Vozes, 1991.

KALSHED, D. **O mundo interior do trauma:** defesas arquetípicas do espírito pessoal. São Paulo: Paulus, 2013.

KALSHED, D. Trabalhando o trauma em análise. *In*: STEIN, M. (ed.). **Psicanálise junguiana:** trabalhando no espírito de C. G. Jung. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 417-437.

KAST, V. **Abandonar o papel de vítima:** viva a sua própria vida. Petrópolis: Vozes, 2022.

KATZ, E. **Coercive control in children's and mothers"s livros**. New York: Oxford University Press, 2022. DOI: http://doi.org/10.1093/oso/9780190922214.001.0001.

KOLK, B. V. D. **O corpo guarda as marcas:** cérebro, mente e corpo na cura do trauma. Rio de Janeiro: Sextante, 2020.

MACHISMO e litigância processual abusiva no Tribunal de Justiça do Estado do Paraná (TJ-PR) prejudicam mãe atleta. [*S. l.*], 28 jul. 2024. @coletivomaesnaluta. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C9-WTe2vYPO/?igsh=MXNhbndvc2FpZnkyMQ==. Acesso em: 10 ago. 2024.

MACKENZIE, J. **Psycopath free:** recovery from emotionally abusive relationships with narcissists, sociopaths, and other toxic people. New York: Berkeley Books, 2015.

MARLOW-MACOY, A. **Grief and narcissistic relantionships:** clinical skills to process past, present and future losses. United States, 2020. 1 vídeo (16h). Aula na Plataforma PESI.

MATÉ, G. **When the body says no:** exploring the stress-disease connection. Toronto: Vintage, 2003.

MATTA, P. H. D. **A clínica do trauma do abuso sexual:** um estudo sobre os efeitos do abuso de poder masculino e inferioridade feminina. 2023. Trabalho de Conclusão (Analista Junguiana) – Instituto de Psicologia Analítica de Campinas, Campinas, 2023.

NEUMANN, E. **O medo do feminino:** e outros ensaios sobre a psicologia feminina. Tradução de Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2000.

O QUE é abuso pós-separação. [*S. l.*], 23 jul. 2024. @cpivozmaterna. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C9xOfn0OrFT/?igsh=MWFsNndlNzlqY2VwYg==. Acesso em: 10 ago. 2024.

OLIVEIRA, R. **Projeto de Lei nº 4.053, de 2008**. Dispõe sobre a alienação parental. 2008. Disponível em: https://www.conjur.com.br/dl/al/alienacao-parental.pdf. Acesso em: 14 jul. 2024.

PESSOA, G. O complexo cisheteropatriarcal. *In*: PARISE, C. L.; SCANDIUCCI, G. (org.). **Ré-imaginando o lugar de escuta**. São Paulo: Sattva, 2022. p. 277-296.

SARKIS, S. **Gaslighting:** recognition and recovery for manipulated and controlled clients. United States, 2020. 1 vídeo (1h5min). Aula na Plataforma PESI.

SILVEIRA, N. **O mundo das imagens.** São Paulo: Ática, 2001.

STARK, E. **Coercive Control:** how men entrap women in personal life. New York: Oxford University Press, 2007. DOI: http://doi.org/10.1093/oso/9780195154276.001.0001.

STERN, R. **O efeito gaslight:** como identificar e sobreviver à manipulação velada que os outros usam para controlar a sua vida. Rio de Janeiro: Alta Life, 2019.

WALKER, L. E. **The battered woman**. New York: Harper & Row, 1979.

ZANELLO, V. **Saúde mental, gênero e dispositivos:** cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2018.

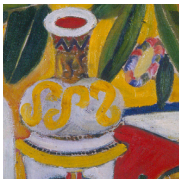
Fabiana Teixeira Pithon: Psicóloga clínica formada pela UFBA (2005). Mestre em Família na Sociedade Contemporânea pela UCSal (2010). Analista Junguiana Didata pelo IPABAHIA/AJB/ IAAP (2017). Docente no curso de Formação em Analista Junguiana do IPABAHIA e em cursos de pós-graduação junguianas. Atua em clínica particular e como psicóloga voluntária do programa de atendimento a mulheres em situação de violência Mapa do Acolhimento.

fabianapithon@gmail.com

Trauma sexual: um estudo junguiano sobre a inferiorização da mulher

Patrícia Helena Duarte da Matta

Artigos



Resumo

O presente artigo investiga a relação entre a cultura do estupro no Brasil e os Complexos Culturais. O artigo, de natureza teórica, integra conceitos de trauma, feminismo e psicologia junguiana para aprofundar a compreensão da experiência das mulheres vítimas de abuso e oferecer subsídios para a prática clínica. A pesquisa identifica um mecanismo psíquico comum em diferentes abordagens teóricas: uma distorção psíquica de identificação com o agressor que se forja como um elaborado complexo defensivo. Além disso, propõe uma clínica junguiana mais atenta ao contexto social e cultural, permitindo uma escuta mais profunda e eficaz. Conclui-se que a abordagem junguiana pode contribuir para a desconstrução de noções ultrapassadas sobre o feminino e oferecer novas possibilidades de cura para as mulheres vítimas de abuso.

Palavras-chave: trauma; abuso sexual; complexo cultural; feminismo; psicologia junguiana.

INTRODUÇÃO

A violência contra a mulher é amplamente naturalizada na sociedade brasileira, o que contribui para a perpetuação da cultura do estupro, conforme evidenciado pelos dados dos anuários de segurança pública dos últimos quatro anos (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2024). Esta faz parte de uma lógica de inferiorização da mulher, profundamente enraizada na tradição ocidental (FEDERICI, 2017; KEHL, 2016), contribuindo para a perpetuação dos efeitos traumáticos na saúde mental das mulheres. Há estudos importantes sobre os efeitos neurológicos e cognitivos do trauma decorrente do abuso sexual e de suas correlações com o suicídio, a depressão e os comportamentos autolesivos entre mulheres (CONCEIÇÃO et al., 2015).

O estudo do trauma permeia toda a história da psicologia moderna. Ao investigar as mulheres histéricas, Freud começou a identificar sintomas decorrentes da repressão sexual na cultura da época. Suas investigações preliminares apontaram para a existência

de memórias reprimidas, o que o levou à formulação da teoria do inconsciente. Foi a ousadia de suas ideias que atraiu Jung, resultando em uma parceria, até que divergiram, especialmente no que diz respeito ao fenômeno da sexualidade. A escuta das mulheres no final do século XIX e início do século XX revelou, tanto para Jung quanto para Freud (KEHL, 2016), um campo importante para a investigação da etiologia das neuroses.

Na psicologia analítica, uma discussão mais aprofundada acerca do trauma vem sendo realizada por Donald Kalsched (2013). O autor considera a influência das estruturas arquetípicas que emergem no contexto de experiências traumáticas, dando ênfase para uma cura que leve em consideração um importante sistema defensivo que se forma no momento da cisão psíquica provocada pelo trauma. Contudo, para além da perspectiva individual, na experiência clínica nos deparamos com os efeitos retraumatizantes de uma cultura de inferiorização da mulher e permissividade ao abuso.

A partir da noção de Complexos Culturais, criada por Samuel Kimbles e Tomas Singer (2002), este estudo analisa a experiência subjetiva de mulheres vitimas de abuso. Buscando integrar a perspectiva junguiana, este estudo busca integrar a perspectiva junguiana com uma análise crítica das relações de gênero, a fim de compreender como a cultura do estupro influencia a experiência traumática das mulheres e como a clínica junguiana pode oferecer ferramentas para a cura.

ABUSO SEXUAL E TRAUMA: A EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL E SUBJETIVA

O abuso sexual, no contexto jurídico brasileiro, compreende qualquer ato libidinoso praticado com violência, grave ameaça ou contra alguém incapaz de oferecer resistência, seja por vulnerabilidade ou qualquer outra razão. Essa definição engloba desde os atos físicos não consentidos até o estupro. Também é crucial destacar que a percepção do abuso pode ser complexa, especialmente em casos de relações próximas ou de manipulação psicológica, em que a vítima pode demorar a reconhecer a violência sofrida.

O relato de abuso sexual, muitas vezes, é a única prova do crime. No contexto brasileiro, marcado por uma cultura machista, as vítimas enfrentam um processo de denúncia desafiador, permeado por obstáculos como a falta de proteção, a descredibilização e a dificuldade em obter reparação. Apesar desse cenário adverso, a legislação brasileira tem evoluído com avanços na tipificação do crime[1],

[1] BRASIL. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Lei Maria da Penha.
BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).
BRASIL. Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015. Lei do Feminicídio.

no prazo para denúncia[2] e na garantia de atendimento especializado[3]. No entanto, a cultura da culpabilização da vítima ainda persiste, demandando um olhar atento dos profissionais da saúde mental.

A escuta especializada do abuso exige uma compreensão profunda do contexto social e das dinâmicas de poder que permeiam esses casos. Profissionais da saúde mental, como psicólogos, devem manter um diálogo constante com o mundo externo para compreender as realidades das vítimas e oferecer um atendimento integral. Conforme apontam Parise e Scandiuci, "a alma está fora do centro e o analista deve estar a seu serviço" (2022, p. 16), evidenciando a importância de uma abordagem sensível às particularidades de cada caso, com suas complexidades sendo observadas.

A teoria do abuso interpessoal crônico e a psicopatologia do trauma

Com a finalidade de definir o que chamou de teoria do abuso interpessoal crônico, a pesquisadora Dee L.R. Graham (2021) realizou uma série de estudos científicos com mulheres vítimas de violência. Mapeou comportamentos generalizados pelas mulheres que correspondem às características da Síndrome de Estocolmo. A autora constatou que esta síndrome, frequentemente associada a situações de sequestro, também se manifesta em contextos de abuso emocional crônico, como o abuso infantil e a violência doméstica. Segundo ela, em situações de extrema vulnerabilidade e ameaça, a vítima, buscando a sobrevivência, pode desenvolver um vínculo paradoxal com o agressor. Esse vínculo se estabelece por meio de um mecanismo de defesa psicológico, no qual a vítima nega a gravidade da situação e cria uma aliança com seu algoz. Essa dinâmica é facilitada pela alternância entre momentos de terror e momentos de aparente calma, em que o agressor demonstra algum tipo de cuidado ou gentileza.

Para lidar com o trauma, a vítima realiza uma cisão psíquica, separando as partes boas e ruins do agressor. Ela passa a idealizar o agressor, atribuindo-lhe qualidades que não possui, passando a se culpar pelo abuso. Essa identificação com o agressor é reforçada por distorções cognitivas que permitem à vítima justificar o abuso e manter um senso de controle sobre a situação. Tal dinâmica é descrita por Graham como um mecanismo de sobrevivência que permite à vítima lidar com o trauma.

---

[2] BRASIL. Lei nº 12.650, de 13 de maio de 2015. Lei Joana Maranhão- extensão do prazo prescricional.

[3] BRASIL. Lei nº 12.845, de 1º de agosto de 2013. Lei do Minuto Seguinte. Resolução n°8 de 07/07/20 do Conselho Federal de Psicologia que estabelece normas de exercício profissional da psicologia em relação às violências de gênero.

Segundo a autora, as consequências em longo prazo desse tipo de vínculo patológico se manifestam como sintomas semelhantes aos do Transtorno de Personalidade Borderline (TPB). A clivagem, a instabilidade nas relações, a raiva intensa e a distorção da autoimagem (falta de senso de si) são algumas das características mais comuns. Essas sequelas demonstram a gravidade do impacto do abuso emocional na saúde mental da vítima. Em resumo, a Síndrome de Estocolmo, em casos de abuso crônico, é um mecanismo de defesa complexo, que envolve sintomas, como a negação da realidade, a idealização do agressor e a culpabilização da vítima. Essa dinâmica tem consequências duradouras para a saúde mental e as relações interpessoais da vítima.

Estudos realizados no campo da psiquiatria e psicologia cognitiva também apontam correlações entre histórico de abuso sexual infantil, TPB e Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT). Um estudo de 2005 constatou a ocorrência de abuso sexual em 75% dos pacientes com diagnóstico de TPB pesquisados (CONCEIÇÃO et al., 2015). Outra pesquisa apontou a prevalência de 40% de TEPT em meninas vítimas de abuso sexual (BORGES; DELL'AGLIO, 2008). Crianças vítimas de abuso possuem risco aumentado de desenvolverem TEPT (risco 20% maior), depressão e suicídio (risco 21% maior). A negação do abuso e a repressão da raiva no momento do trauma são dois mecanismos de sobrevivência psíquica frequentes em vítimas de traumas crônicos (Graham, 2021). Os ataques de raiva são sintomas comuns do Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) e frequentemente apresentam-se em momentos inadequados, sem justificativa (CONCEIÇÃO et al., 2005).

Além dos sintomas destacados por Graham (2021), relacionados ao TPB, seus achados correspondem aos levantamentos mencionados acima. Na experiência clínica da autora do presente estudo com mulheres vítimas de abuso na infância, revelou-se a presença de características típicas de TPB e TEPT (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014). Dentre essas características, podemos destacar: a revivência do trauma através de recordações intrusivas e pesadelos, a evitação de estímulos (frequentemente dificultando a busca por ajuda profissional ou o investimento em relações sociais), o embotamento emocional (diminuição dos interesses e das emoções, como ternura, sexualidade e intimidade), além do sentimento de falta de futuro ou futuro abreviado, manifestando-se também por meio de ansiedade, irritabilidade e distúrbios do sono.

Graham (2021) traz também uma contribuição interessantíssima para análise do contexto sociocultural. Sua elaboração teórica amplia a percepção dos aspectos comportamentais decorrentes de situações abusivas contra as mulheres para além dos processos individuais. A autora afirma haver na cultura uma espécie de generalização da síndrome de Estocolmo na sociedade. Para ela, a psicologia da mulher na atualidade é, na verdade, a psicologia da mulher em situação de cativeiro. Ela afirma que:

> "a feminilidade, o amor pelos homens, a identidade e a prática heterossexuais das mulheres são estratégias de sobrevivência observadas em circunstâncias de terror − circunstâncias preconizadas pelos quatro precursores da síndrome de Estocolmo (ameaça à sobrevivência, impossibilidade de fuga, isolamento e bondade)" (GRAHAM, 2021, p. 255).

O conceito da síndrome de Estocolmo social questiona a celebração de uma feminilidade que glorifica esta reação defensiva das mulheres à opressão, reforçando uma postura adotada por um grupo oprimido, visando à sobrevivência. Questiona também a heterossexualidade da forma como ela é exercida pela maioria das mulheres como estratégia de proteção neste campo de batalha em que se estabelece a predominância da dominação masculina.

Em termos junguianos, poderíamos dizer que parte do ego da vítima, influenciado por uma poderosa força arquetípica − constelada por um complexo −, fica identificada com o agressor. A vítima passa a ver o mundo na perspectiva do agressor, na medida em que só assim poderá antecipar as necessidades dele para mantê-lo feliz, e garantir sua sobrevivência e ter uma falsa sensação de controle. Isso pode explicar a sensação de culpa pela agressão que sofreu no nível individual, como discutiremos em seguida sob a ótica de Donald Kalshed. De outro modo, este mesmo mecanismo de distorção psicológica e identificação com o agressor será estendido mais adiante para uma discussão em termos coletivos, sob a ótica dos complexos culturais.

Uma perspectiva junguiana sobre o trauma

O trauma não se limita a um evento isolado, mas sim a uma experiência que causa uma dor ou uma ansiedade psíquica insuportável, que Donald Kalsched (2013) define como um medo terrível associado à ameaça de dissolução do eu. O autor se propõe a complementar as noções psicanalíticas sobre o trauma precoce, adicionando a elas a perspectiva junguiana que inclui os fenômenos arquetípicos.

O psicanalista Donald Winnicott (1965) postula que uma mediação parental é crucial para a construção de um *Self* coeso e para a exploração do mundo pela criança com confiança. No entanto, o trauma infantil interrompe esse processo, frustrando os primeiros anseios da criança e impedindo a realização de seu potencial, bem como impede a construção de uma base segura para o desenvolvimento emocional e cognitivo.

Kalsched (2013) complementa esta noção, observando o trauma a partir dos processos arquetípicos de defesa que ele desencadeia. Para melhor compreendê-la, retomaremos a noção junguiana de *Self*. Ao se referir ao inconsciente coletivo, Jung destaca seu caráter contraditório e caótico, impossível de ser averiguado diretamente (JUNG, OC, vol. VI). O *Self* seria, segundo ele, o arquétipo ordenador

da psique, responsável por integrar os opostos e promover a unidade neste caos inconsciente. A realização do *Self* no processo de individuação depende de sua relação com o ego, que atua como mediador entre o consciente e o inconsciente no indivíduo.

O trauma precoce interrompe o desenvolvimento desta capacidade medial entre ego e *Self* (KALSCHED, 2013). Segundo o autor, é a função materna que atua como metabolizadora externa das experiências do bebê, permitindo a transformação de emoções e a construção de representações internas mais integradas. Ou seja, nas primeiras etapas da vida, este princípio ordenador é projetado no objeto materno para depois ser integrado ao indivíduo. O trauma, ao sobrecarregar a capacidade de contenção deste objeto materno, impede a elaboração das experiências dolorosas, levando à fragmentação da psique e à perpetuação de representações arquetípicas antinômicas.

A ausência de um princípio integrativo impede que a criança construa um *Self* coeso e capaz de lidar com os paradoxos da vida. A criança traumatizada vivencia um *Self* de forma precária, que o autor nomeia como um **falso-*Self***, formando-se um "sistema defensivo de autocuidado que é bem mais arcaico e devastador que o nível habitual de defesas do ego" (KALSCHED, 2013, p. 70). A integração desses conteúdos à consciência pode ser catastrófica e por isso se opera uma cisão arquetípica desta magnitude. A memória do trauma se torna fragmentada e confusa.

Esta fragmentação revela que a ansiedade traumática crônica impediu a transição entre o ego e o *Self*, inibindo a atividade simbólica da imaginação. A fantasia, então, assume este lugar como um papel defensivo, preenchendo o vazio, porém sem promover a integração psíquica. Tais defesas impedem o fluir entre opostos da energia psíquica que fica aprisionada em um sistema de autodefesa. Kalsched (2013) ainda nos chama a atenção para a sofisticação protetora dessas defesas arquetípicas que ocorrem no momento do trauma e que são personificadas como imagens daimônicas. Segundo o autor:

> "quando o trauma atinge a psique em desenvolvimento de uma criança, tem lugar uma fragmentação da consciência na qual as diferentes 'partes' se organizam de acordo com certos padrões arcaicos e típicos (arquetípicos), mais comumente díades ou sizígias formadas por seres personificados. Tipicamente uma parte do ego regressa ao período infantil e outra parte progride, isto é, cresce rápido demais e se torna precocemente adaptada ao mundo exterior. [...] A parte da personalidade que progrediu cuida, então, da parte que regrediu." (KALSCHED, 2013, p. 15).

As duas partes separadas passam a ser mediadas por um falso-*Self*, que atua como uma espécie de guardião controverso. Tal estrutura triádica foi denominada pelo autor como um sistema autoimune, ou ainda, como sistema de autocuidado arquetípico da psique (KALSCHED, 2019). Nessa dinâmica, o arquétipo do Trickster pode emergir como

este daimon controverso (KALSCHED, 2013), responsável por manter a sombra traumática no inconsciente. Este guardião da cisão filtra as experiências do indivíduo, isolando a parte traumatizada da realidade. Uma vez que este sistema se estabelece na psique, será ele que fará a triagem de todas as relações do indivíduo com o mundo exterior. Toda investida de emoções, mesmo as positivas, é entendida por ele como algo ameaçador, o que se torna um grande desafio na análise. Afinal, as possibilidades de mudança e novas experiências afetivas ativam o sistema autoimune e, por isso, seu grande potencial de retraumatizar a sobrevivente do trauma.

Jung (OC, vol. IX/I) apresenta o arquétipo do Trickster como uma representação do estado obscuro diante da falta de consciência. Comumente representado como o ser da travessura, do ridículo, do inadmissível e do desajeitamento, esse poderoso coringa que muda constantemente de forma, confundindo e brincando – algumas vezes de forma inconsequente e arriscada – com as tendências opostas do inconsciente. Neste sistema autoimune (KALSCHED, 2013), esta função arquetípica, que por vezes se revela como o Trickster e ajudou no início a superar o momento catastrófico, passa a ser um aliado tóxico, pois ele impede de construir relações sadias e tomar consciência de seu trauma original.

Outro ponto que merece ser considerado para a compreensão do trauma do abuso é a condição de identificação com o agressor na perspectiva arquetípica. Nas palavras de Kalsched, essa condição é de "enfeitiçamento pelo lado negativo do *Self* primordial ambivalente" (KALSCHED, 2013, p. 260). Para que um estágio de elaboração seja alcançado, é necessário um violento sacrifício desta fantasia protetiva do falso-*Self*. Ou melhor, o "sacrifício da identidade divina do ego e o retorno de um espírito pessoal ao corpo" (KALSCHED, 2013, p. 262).

O autor alerta que este processo perigoso pode ter um resultado destrutivo ou redentor. Quando malsucedido, o ego permanece identificado com esse *Self* destrutivo e acaba sendo devorado por seus aspectos negativos. Porém, quando bem-sucedido, o *Self* primordial é libertado de seu papel defensivo e se reorganiza numa função de orientação do processo de individuação. No caso da reparação do trauma precoce, ela pode acontecer na cocriação de uma realidade intersubjetiva na relação terapêutica (KALSCHED, 2019), possibilitando a emergência de uma função simbólica.

Verena Kast (2022) também discute sobre a importância de uma conscientização desta identificação inconsciente com o agressor. Ela afirma que a convicção desta saída mágica pela grandiosidade faz parte da psicologia da vítima. Afinal, uma vez que se cria a identificação com a grandiosidade do agressor, cria-se uma falsa sensação de controle. Contudo, esta solução ilusória, com o tempo, passa a ameaçar o potencial criativo. O falso *Self* que protege a vítima no trauma passa a ser o próprio vilão de sua psique. Esta

discussão nos remete também à teoria da Síndrome de Estocolmo abordada anteriormente, corroborando a tese de distorção cognitiva e identificação da vítima com o agressor.

COMPLEXOS CULTURAIS: A PSICOLOGIA ANALÍTICA E A COLETIVIDADE

Jung (OC, vol. VIII/II) define o complexo como a imagem de determinada situação psíquica, dotada de forte carga emocional, que possui coerência própria e elevado grau de autonomia. Os complexos são centros de energia cuja fonte é arquetípica. São manifestações vitais da psique inconsciente e, por isso, os complexos nunca podem ser assimilados à consciência em sua totalidade. A expressão de um complexo ocorre em decorrência de um conflito, ou seja, de uma nova exigência de adaptação ou atualização da psique à consciência.

O complexo abriga em si uma tensão energética. Quando se constela, sua energia tem um valor que supera e rompe as intenções conscientes, pois, ao ser ativado, carrega consigo um núcleo arquetípico. Parte dele se liga ao ego e outra parte, mais difícil de ser assimilada à consciência, é projetada em um objeto externo. Um complexo ativado é capaz de criar uma cisão na consciência que se encontra impossibilitada de suportar ambiguidades.

O complexo pode ser reconhecido nas certezas simplistas de determinada visão de mundo, assim como nas reações estereotipadas, emocionais e inadequadas. O embaraço doloroso que aparece como um efeito do complexo provém do choque de uma exigência de adaptação, de assimilação de conteúdos inconscientes à consciência. Por este motivo, os complexos carregam também embriões de novas potencialidades de vida, pois são eles que permitem o acesso e a interlocução com o inconsciente coletivo.

Interessados em ampliar a perspectiva junguiana sobre os complexos e explorar os níveis culturais da psique, Samuel Kimbles e Thomas Singer passaram a introduzir neste campo a noção de complexo cultural. Eles partiram da noção de inconsciente cultural de Joseph Henderson, teoria que considera a divisão do inconsciente feita por Jung e que descreve camadas da psique que vão desde a esfera individual, passando por estratos familiares e culturais, até o inconsciente coletivo.

Singer (2022) observa que o inconsciente coletivo é o terreno do arquétipo e, por isso, não se limita a tempo e espaço. O arquétipo não se limita a cultura e a vida coletiva de momentos e territórios históricos determinados. O inconsciente coletivo é apriorístico e atemporal. Todavia, o sujeito se encontra situado historicamente em um espaço, um tempo e um grupo específicos. Portanto, a interação arquetípica entre o inconsciente coletivo e a psique individual

também é atravessada pela cultura. Assim, os complexos culturais garantem "pertencimento, singularidade e especificidade temporal para o aparecimento de conteúdos do inconsciente na sociedade e no indivíduo" (PARISE; SCANDIUCCI, 2022, p. 110).

Os complexos culturais tendem a irromper em situações em que um conflito emerge, quando situações paradoxais são difíceis de serem assimiladas por uma sociedade ou um coletivo. Um determinado grupo, quando tomado pelo evento de formação de um complexo, é influenciado pela cisão que ele opera. Este grupo tende a identificar-se com uma parte do complexo inconsciente enquanto a outra é projetada em outro grupo. Singer (2022) destaca alguns sinais que contribuem para a identificação de um complexo cultural, tais como: a reatividade emocional ou afetiva (carregada energeticamente e expressa em comportamentos repetitivos); o caráter inconsciente (involuntário e autônomo); a existência de um núcleo arquetípico dominante; a tendência à simplificação (que substitui a angústia gerada pela ambiguidade e a incerteza), e as experiências acumuladas (memórias que atravessam gerações, adquirindo um forte caráter histórico).

Os complexos culturais se evidenciam, geralmente, a partir de vivências coletivas traumáticas em contextos históricos, como: imigração, escravidão, colonização, conflitos territoriais e guerras, relações étnicas e de gênero, religião, entre outros. São complexos mais amplos e, portanto, mais difíceis de serem trabalhados no nível do indivíduo. Conforme afirma Silva & Serbena (2021):

> "Estes núcleos afetivos grupais organizam a história psicológica de uma cultura, gerando um campo emocional próprio e autônomo, pertencendo não somente aos indivíduos, mas a própria cultura. Tanto as exigências do passado quanto os processos futuros são moldados por estes complexos." (SILVA; SERBENA, 2021, p. 170).

É importante ressaltar que nem todos os complexos se expressam de forma negativa e que, muitas vezes, servem para fornecer um forte senso de identidade cultural e pertencimento. Do mesmo modo, possuem a capacidade de mobilizar egos individuais e coletivos cotidianamente. Segundo Singer, "a melhor maneira de saber se está tocando um complexo cultural − seja em um grupo ou em um indivíduo − é pela reatividade emocional que certos tópicos desencadeiam automaticamente" (SINGER, 2022, p. 118).

A teoria dos complexos culturais abre um novo território na psicologia analítica junguiana. Ela permite intersecções com a filosofia contemporânea e nos auxilia nas investigações sobre os discursos que operam sobre o indivíduo na atualidade. A noção de complexo cultural nos livra de uma perigosa armadilha do campo junguiano que é a de confundir padrões culturais com expressões arquetípicas.

Partindo desta premissa, Gustavo Pessoa (2022) argumenta a favor de uma tomada de consciência dos complexos culturais da contemporaneidade, demonstrando a exigência de assimilação e adaptação na consciência de conteúdos constelados há tempos na história da humanidade. Segundo ele, no que concerne às questões de gênero e sexualidade, se faz necessário o abandono das noções essencialistas e estereotipadas de masculinidade e feminilidade, tomadas como dados apriorísticos. E considera que este campo carece de uma ampliação do debate acerca da hetero/homossexualidade, como forma de elaboração desses complexos culturais. O analista junguiano afirma:

> "Argumentar que conceitos que habitam a discussão sobre a sexualidade sejam diretamente arquetípicos pode trazer o verniz do essencialismo [...]. Além disso, dificultam a ênfase sobre os conflitos que vivenciamos, uma vez que a situação conflituosa ocorre na interação humana no aqui e agora. O arquétipo, por psicóide e não humano, não é em si mesmo um palco de conflitos" (PESSOA, 2022, p. 279)

Segundo este autor, a sociedade atual está sob influência de um complexo que ele denomina cis-heteropatriarcal. Tal complexo hierarquiza o homem branco heterossexual e estabelece suas ações estereotípicas como superiores. Ressaltam-se assim as relações de poder construídas na lógica patriarcal que privilegiam a heterossexualidade do homem cisgênero branco, neste caso, considerando também as hierarquias raciais que se transversalizam na cultura.

Pessoa (2022) considera que a heterossexualidade estabelecida como padrão hegemônico normativo é facilitadora da construção da sociedade capitalista ocidental, pois, assim como discutido anteriormente, a sociedade capitalista é fundamentada na família heterossexual. Este padrão normativo estabelece um modelo a ser seguido, um padrão simplista. O padrão exclui e submete tudo aquilo que é considerado desviante, tal como a cisão típica de um complexo constelado. Em seguida, apresentaremos os eventos que forneceram, ao longo do tempo, a consistência histórica deste complexo cultural que se opera pelo padrão normativo da família nuclear heterossexual burguesa.

A NOÇÃO DE INFERIORIDADE FEMININA: DA HISTORICIDADE DOS MITOS AO SURGIMENTO DA PSICOLOGIA

As considerações discutidas anteriormente podem nos indicar que, além de um trauma que se realiza no nível individual, o abuso sexual poder ser compreendido como um sintoma ou expressão de um complexo cultural. A imposição violenta de um corpo sobre outro, por si só, demonstra tamanha irracionalidade que demandará para a vítima um longo processo de elaboração das rupturas que

provoca em sua psique. Porém, o desafio da elaboração traumática ganha um contorno ainda maior por acontecer em uma sociedade cuja legitimação da cultura misógina favorece a banalização da violência e isola a vítima do contexto social através dos mecanismos de culpabilização e vergonha.

Para compreender as estruturas sociais reforçadoras desta dinâmica, este trabalho se debruça num amplo resgate histórico. Afinal, segundo Singer & Kaplinsky (2019), os complexos culturais se estabelecem como experiências acumuladas que atravessam gerações. Voltaremos às origens do sistema patriarcal, desde a Idade Antiga, para rever o lugar que foi atribuído à mulher na história desde este período.

Partindo de uma ótica feminista, analisarei alguns atravessamentos sociais, culturais, históricos e políticos que forjaram os discursos sobre as mulheres, especialmente no que concerne à relação de superioridade que se impõe no corpo da mulher, objeto deste artigo. Seguirei pela história do ocidente em busca de parâmetros históricos e culturais que forjaram os mitos e, portanto, os discursos sobre as mulheres que são tão presentes no universo junguiano.

O termo patriarcado serve para designar um sistema de estruturas em que há uma predominância do poder do homem na cultura e nas relações econômicas e sociais. Não há referências historiográficas precisas sobre o início de uma provável era patriarcal. O que se sabe é que, nas sociedades pré-históricas de caçadores-coletores, há indicativos de que se tratava de sociedades mais igualitárias. O primeiro registro histórico que sinaliza uma desigualdade formal de poder na relação entre homens e mulheres é o Código de Hamurabi, datado de 1722 a.C. (STEARNS, 2015), na medida em que estabelecia sanções desiguais às mulheres com relação aos homens. Contudo, no ocidente, até o período da alta Idade Média, existem relatos de mulheres que gozavam da liberdade de circular pelas cidades, podiam trabalhar e participavam de comunidades de plantio e de experiências religiosas.

A Grécia antiga já não incluía as mulheres em sua organização de sistemas de poder. A elas, restava o domínio da esfera privada, e assim permaneceram ao longo de toda a cultura greco-romana. Estudos historiográficos sinalizam que os patriarcados da Antiguidade podem servir como referência para se pensar na ética de dominação das mulheres (AZEVEDO, 2019). No trecho a seguir, a filósofa Marilena Chauí descreve as características desta transição para o patriarcado no início da idade antiga:

> "A figura feminina era sacralizada, e a mulher, venerada como deusa. Por isso lhe cabiam a autoridade e o poder. Com o advento do patriarcado, o panteão das divindades passou a ter em seu topo a figura masculina. Zeus, Júpiter e Jeová simbolizam a hegemonia do pai e de sua lei. A mulher se torna mero suporte

> físico de uma vida que se origina no macho [...] desprovida de qualquer papel na geração da vida e, sobretudo, surge como portadora da morte." (CHAUÍ, 2020)

Nesse trabalho, a filósofa nos conta que o pouco que conhecemos de algumas das antigas romanas surge de relatos feitos por homens e traduzem uma visão cindida da mulher, a qual perdura há séculos, ora descrevendo a mulher a partir de seu recato doméstico e a maternidade idealizada, ora caracterizando-a pela lascívia, a vingança, a inveja, o despudor e a sexualidade perigosa.

Na literatura Junguiana, encontramos vastas referências de imagens arquetípicas representadas pelos mitos, sendo muitas delas originárias da cultura greco-romana. Existe utilização das mitologias como fonte epistemológica desta corrente de pensamento. Jung explorou-as em diversas culturas, constatou padrões repetidos e formulou o conceito de arquétipo. Os mitos seriam portanto uma espécie de transcrição da experiência arquetípica (JUNG, OC, vol. IX/I), seriam representações criadas pela humanidade para representar suas experiências psíquicas. E, justamente, ao tentar corporificar algo tão inapreensível como o arquétipo, o mito traz consigo as marcas do seu tempo. Especialmente depois do advento da escrita, os mitos deixaram de se modificar na oralidade e ficaram ainda mais aprisionados num tempo-espaço. Ou seja, o mito não é o arquétipo em si, pois ele está inscrito numa temporalidade específica.

Joseph Campbell (2015), ao pesquisar sobre a trajetória arquetípica da Grande Deusa ao longo da história, identificou pistas sobre o período histórico em que os povos patrilineares prevaleceram sobre os matrilineares. Foi do quarto ao segundo milênio a.C., nas raízes do judaísmo, que ele identificou o início do patriarcado ocidental. Nesta coalizão entre culturas, a tradição de Judá sobrepõe totalmente o masculino ao feminino, como se pode observar nos registros bíblicos, em que todas as informações sobre divindades femininas são suprimidas (Campbell, 2015). Somente em 1950, a igreja católica validou o dogma Assunção de Maria, cem anos depois da primeira onda feminista.

Já na tradição grega, as mulheres permanecem entre as divindades. Porém, assumem papéis passivos, passam de autoridades supremas a esposas e protegidas dos deuses. Aquelas com maior autoridade frequentemente assumem características validadas pelo patriarcado, como o autoritarismo, e são marcadas por um espírito vingativo, em função das traições e da inferiorização às quais são submetidas, tal como Hera e Deméter. Enquanto na tradição de Judá as deusas foram eliminadas, no contexto greco-romano ficaram inferiorizadas, sob jugo dos deuses.

Laurie Schapira (2018) faz um caminho semelhante de análise do desenvolvimento do mito. A autora, ao analisar o mito de Cassandra – buscando correlações arquetípicas para a compreensão da histeria – descobre como os mitos de deusas gregas foram assimilados pela

cultura patriarcal. Segundo a autora, para tornar-se o deus Sol, Apolo passou por três fases na história. Em sua fase pré-histórica, era retratado como o demônio da terra, mais ligado às forças primitivas da natureza. Nos registros de Homero, ele passou a ter uma imagem heroica juvenil e imponente, até, finalmente, tornar-se do Olimpo. Isto é, somente em sua fase final, já no auge da era patriarcal, Apolo passou a ser venerado como deus da lógica e da razão, representante da verdade e da beleza.

As relações entre as deusas e Apolo também se modificam com o avanço do patriarcado. Ártemis, originalmente uma Grande Mãe, em Homero perde sua supremacia e passa a ser apresentada como irmã gêmea de Apolo como se representasse seu lado feminino, porém inferior hierarquicamente. Athena também era irmã de Apolo e se revela como uma importante aliada do patriarcado. Nascida da cabeça de Zeus, possuía escassos atributos femininos e, em função dessas características, ganha lugar especial ao lado de Apolo. Em uma passagem da Ilíada, ela faz vista grossa à misoginia do irmão, sendo permissiva com relação a um ato de matricídio. Essa alegoria é excelente para descrever o declínio da ordem matriarcal, substituída pelo patriarcado. O mito, neste caso, representa seu tempo histórico (SCHAPIRA, 2018).

Já para Cassandra, Apolo prometeu dar-lhe o dom da profecia, se ela se deitasse com ele. Ela recebeu o dom, mas, assustada, desistiu de entregar-se para ele. Vingativo, ele rouba um beijo forçado dela e a condena a nunca mais ser ouvida. Ou seja, mesmo que tivesse o dom da profecia, suas palavras não teriam crédito algum. Schapira (2018) relaciona esta passagem com o drama da histeria. A histérica é aquela que possui uma potente capacidade medial, mas que não encontra lugar de expressão no mundo que a reprime. Ela sabe de tudo, porém, silenciada, resta que seu potencial possa emergir como sintoma.

Héstia, para fugir das investidas de Apolo, faz um pacto com Zeus. A solução que é dada pelo patriarca, em vez de puni-lo, foi o de isolá-la sob a justificativa de proteção, assegurando a ela o seu papel privado de dona do lar. A solução encontrada por ela foi aliar-se ao poder masculino para conseguir lugar social e proteção, ainda que isso lhe custasse o preço de sua liberdade e autonomia.

Para complementar esta noção, basta rever outro mito sob esta ótica: a livre adolescente Core, apaixonada por seu raptor, esquece de sua própria história. Antes mesmo de Hades lhe conceder um trono secundário no mundo das profundezas, em tempos pré-históricos, Core já era a deusa do mundo subterrâneo, da terra e da abundância (CAMPBELL, 2015). Também não podemos deixar de mencionar que a grande mãe reverenciada e que está ao lado de Zeus é aquela que odeia todas as outras mulheres, mostrando-se competitiva, vingativa e desesperada.

A ilusão de proteção aparece como subterfúgio dos deuses gregos nos mitos relatados anteriormente e, neste último, podemos ver, novamente, o mecanismo de identificação com o agressor. A leitura do mito sob esta perspectiva pretende contribuir com a possível conscientização de um Complexo Cultural. Afinal, é importante que as sobreviventes do abuso deixem de ter o mesmo fim que a pobre Medusa: culpabilizada pelo estupro que sofreu, passa a ser condenada ao pavor, ao silêncio e à invisibilidade.

James Hillman (1984), ao discorrer sobre a noção de inferioridade feminina, faz uma crítica ao pensamento científico que foi amplamente influenciado pela visão aristotélica, inspirada por Apolo:

> "A imagem da inferioridade feminina não mudou porque permanece a imagem que é dada na psique masculina. As teorias do corpo feminino [referindo-se às teorias que buscavam comprovar a inferioridade da mulher] se baseiam preponderantemente em observações e fantasias de homens. Essas teorias são declarações da consciência masculina confrontada com seu oposto sexual [...] uma consciência específica que chamamos científica, ocidental, moderna [...] Nós denominamos esta consciência apolínea... É uma estrutura de consciência que tem uma relação de estranhamento com o feminino" (HILLMAN, 1984, p. 221)

No ensaio citado, Hillman dialoga com o pensamento feminista pujante na época, a terceira onda do feminismo. Ele sugere que repensemos a psicologia a partir de uma profunda revisão do paradigma da inferioridade feminina. Os trabalhos de Hillman e de Andrew Samuels foram significativos para as aberturas no pensamento junguiano, pois ampliaram a permeabilidade do pensamento feminista neste campo. Porém, ainda há necessidade de ampliarmos a visibilidade das vozes do feminismo na psicologia analítica, atualmente.

Susan Rowland (2002) faz uma revisão feminista na psicologia analítica junguiana. Segundo a autora, ao longo do tempo, autores junguianos estenderam e/ou revisaram conceitos-chave da teoria a partir dos debates trazidos pelos movimentos feministas. Alguns exemplos: a teoria da contrassexualidade (anima-animus); a ligação problemática de Eros/feminino e Logos/masculino; a rejeição da cultura monoteísta dominada pelo masculino, e uma noção de retorno das deusas que ressurgem após períodos de desaparecimento ou descrédito. O próprio Jung reviu conceitos sobre o feminino após a revelação do dogma da assunção de Maria. Mais recentemente, começam a surgir reflexões sobre a masculinidade contemporânea.

Este trabalho tem o intuito se seguir com este raciocínio, aproximando o pensamento feminista com a psicologia junguiana, partindo da constatação de que, no abuso sexual, se opera uma relação de poder que extrapola os limites individuais. Além disso, a ameaça de estupro gera um círculo vicioso: isola, priva as mulheres de liberdade, cria-se uma necessidade de proteção que resulta na manutenção de relacionamentos abusivos. Para corroborar com a

hipótese de Graham de como a síndrome de Estocolmo se generaliza na sociedade, ampliaremos a pesquisa mais um pouco, para entender a trajetória do patriarcado até à idade moderna.

A mulher na baixa Idade Média: trabalho, corpo e reprodução

A fim de seguir na linha do tempo das origens da inferiorização da mulher, avançando para a idade moderna, retomemos a obra da filósofa feminista Sílvia Federici (2017), que escreveu sobre a história − até então ocultada − das mulheres na transição do feudalismo para o capitalismo. Sua tese central é que a discriminação e a desigualdade em relação às mulheres não são apenas uma herança de modelos patriarcais anteriores, mas são ainda mais contundentes e estratégicas na formação do capitalismo, no contexto da acumulação primitiva.

No fim do feudalismo, a grande desigualdade social fazia emergir movimentos revoltosos contra os senhores feudais. As mulheres, que tiveram reduzidos ainda mais seus direitos à propriedade e à renda, encabeçaram os movimentos de êxodo do campo para as cidades. Neste período, eram também crescentes os movimentos heréticos que não reconheciam mais os valores da igreja impregnada com a ganância, a corrupção e o comportamento escandaloso do clero. Tais movimentos, duramente perseguidos pela Inquisição, tinham as mulheres em papéis ativos. Elas passaram a ser perseguidas e queimadas em fogueiras com o subterfúgio de perseguição às bruxas (FEDERICI, 2017).

Mais adiante, com a Reforma Protestante e o surgimento do Estado Moderno e a consequente instabilidade gerada pelas disputas de poder, intensificaram-se os movimentos revoltosos da população. A Nobreza, o Clero e a Burguesia uniram-se num movimento de contrarrevolução e, dentre suas estratégias, investiram em segregar os movimentos e estabelecer conflitos entre o povo. A parte oculta desta história − e que vem sendo descoberta por historiadoras feministas − é que a opressão das mulheres serviu como estratégia de fragmentação dos movimentos de trabalhadores.

Para gerir a turbulência da juventude proletária, revelou-se uma "maliciosa política sexual, que deu acesso de homens jovens ao sexo gratuito e transformou o antagonismo de classe em hostilidade às mulheres proletárias" (FEDERICI, 2017, p. 103). O Clero deu permissividade ao estupro e há registros de que foram criados bordéis públicos pagos pelo Estado. Neste contexto, o estupro coletivo foi permitido e as chances de as mulheres defenderem-se juridicamente de atos abusivos foram suprimidas. Os bordéis eram considerados remédios contra a homossexualidade, que também passou a ser perseguida nesta época. A igreja corrobora com esta perseguição como estratégia de contenção dos protestos sociais. O incentivo à

misoginia e o combate à heresia e à sexualidade foram articuladores da divisão e do enfraquecimento das massas revoltosas.

Enquanto as mudanças econômicas, religiosas e sociais aconteciam, também surgiam as formulações filosóficas que respaldam as transformações deste período. Numa sociedade regida pela lógica individualista e racionalista, não haveria mais espaço para práticas coletivas. Assim, organizações campesinas e rituais de transmissão de sabedoria popular de cura e uso das plantas vinham sendo perseguidos como heresias. As parteiras foram silenciadas. Toda a sabedoria feminina de controle da concepção e práticas de cura foi suprimida. O aborto e a contracepção passaram a ser condenados. Federici (2017) afirma que as fogueiras e as câmaras de tortura tornaram-se grandes laboratórios de disciplinamento social. O corpo feminino passou a ser de domínio do Estado e da profissão médica, e transformou-se numa mera máquina reprodutiva.

Enquanto o corpo do trabalhador passou a ser controlado a serviço da indústria, a mulher ficou relegada à esfera doméstica para cuidar do trabalhador e reproduzir mais força de trabalho, de onde conclui-se que o controle do útero e da sexualidade feminina passa a ser fundamental para a estruturação do capitalismo. Dessa forma, mesmo a mulher rica, com o privilégio do conforto, acaba reproduzindo a mesma função, restringindo-se também ao ambiente doméstico.

No final da Idade Média, as mulheres, pobres ou não, haviam perdido terreno em todas as áreas da vida social. Este foi um período de erosão dos direitos das mulheres (FEDERICI, 2017). Proibidas de realizarem atividades econômicas e sociais (reuniões entre amigas e famílias de origem foram proibidas), impedidas de representarem formalmente a si mesmas e a trabalhar fora, indefesas contra abusos, tendo a rua como ambiente nocivo, passam a precisar dos homens como seus protetores, provedores e tutores para a vida social. Aquelas que demonstravam insubordinação chegavam a usar focinheiras, consideradas fofoqueiras, desbocadas e falantes demais. Na literatura e na cultura, passam a ser vistas de forma inferiorizada, como representantes dos vícios humanos.

Surge então um novo modelo de feminilidade que corresponde às necessidades da burguesia, cuja lógica é estruturada na família patriarcal. A mulher que serve bem ao capitalismo é passiva, obediente, parcimoniosa, assexuada e casta, e aceita que seu papel social se limita ao âmbito doméstico. Doutrinadas desde o final da Idade Média, as mulheres tornaram-se até mesmo mais obedientes e morais que os próprios maridos. Em termos psicológicos: identificadas com o agressor, tornaram-se educadoras e transmissoras dos valores morais e culturais.

O "instinto materno" assegurava à mulher o único lugar socioexistencial possível. Este é o discurso que constitui a ideia

de feminilidade, profundamente estruturada na lógica burguesa, conforme explica a citação:

> "o corpo feminino recebe um conjunto de atributos derivados daquele mais diferenciador: a maternidade. A maternidade é o predicado que permite definir, domar e controlar o núcleo essencial deste corpo, isto é, a maneira de domar, controlar a sexualidade. [...] a maternidade suplanta todos os outros atributos femininos e ela se transforma na 'natureza feminina', na ideia de que há um instinto feminino que é a maternidade. [...] as mulheres pertencem ao campo da natureza, enquanto os homens, dotados de razão, vontade e liberdade, instituem o mundo cultural e histórico no qual as mulheres são apenas colocadas sem serem agentes deste mundo" (CHAUÍ, 2020)

Nos séculos XVIII e XIX, a feminilidade vigora também como o conjunto de atributos próprios a todas as mulheres, em função das particularidades de seus corpos e de sua capacidade procriadora, como afirma a psicanalista Maria Rita Kehl (2016). Segundo ela, assim se constituíram os discursos sobre a feminilidade no contexto que antecede a criação da psicanálise.

A idealização da maternidade, reforçada através de muitas gerações de educação para conter os instintos, resulta num sintoma que será o problema fundante da psicanálise. Conseguiu-se que a frigidez fosse um estado mais ou menos normal entre as senhoras casadas. Não por acaso, a repressão sexual tornou-se campo fértil para o nascimento da psicanálise a partir da escuta da histeria e da repressão sexual. Ao acolher o drama das mulheres, Freud abriu espaço de escuta para os sintomas decorrentes dessa repressão. Jung, no bojo desta escuta, reconheceu a feminilidade como integrante da psique masculina. Em ambos, podemos notar os reflexos dos avanços culturais que ocorreram no sentido de devolver à mulher um espaço de afirmação, ainda que bastante limitados ao espírito da época. Tanto Freud como Jung recuperam o lugar social das mulheres. Porém, continuaram reproduzindo a lógica aristotélica da inferioridade feminina em seus conceitos, como discute Hillman, citado anteriormente.

Segundo Kehl (2016), a Revolução Francesa foi originada nos ideais de emancipação fomentados pelas ideias filosóficas do Iluminismo. Foi a partir deste evento histórico que as mulheres passaram a ter de volta a personalidade civil. A ideia da emancipação individual e da autonomia do sujeito, liberto da religião, influenciou indiretamente as primeiras ideias feministas. Contudo, a autora afirma que os discursos que constituíram a feminilidade tradicional ainda fazem parte do imaginário social dos dias atuais. O sofrimento psíquico das mulheres também corresponde às angústias relativas à necessidade de adaptação a este contexto social. Segundo ela, tais noções de feminilidade são reforçadoras da inferioridade das mulheres ao longo da história e geradoras de conflitos psíquicos.

A psicanalista propõe uma desnaturalização dessas noções para promover um alargamento das possibilidades de cura na clínica. Segundo ela, a partir do encontro das mulheres com novas potencialidades não adscritas em padrões previamente estabelecidos, ampliamos seu repertório existencial e subjetivo. Esta postura pode ser facilitadora na escuta de mulheres que passaram pelo trauma do abuso, pois, na medida em que tomam consciência das problemáticas sociais, reduzem os efeitos desta culpabilização individualizante.

Isso pode explicar, na atualidade, o engajamento cada vez maior de movimentos que incentivam a onda de revelações públicas de situações de assédio, como o *#meToo* ou o Mexeu com uma, mexeu com todas. A comunicação em rede propiciada pela internet contribuiu para a união de mulheres na causa, gerando a sensação de pertencimento, e criando-se assim o ambiente para que as vítimas de abuso se fortaleçam na medida em que percebem que não são casos isolados. Abre-se, dessa forma, espaço para o questionamento do privilégio masculino que se beneficia do silêncio da vítima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo da definição de Complexos Culturais descrita acima, é possível inferir que a cultura do estupro e a noção de inferioridade da mulher sinalizam a expressão de um Complexo Cultural. Conforme aponta Singer (2022), a melhor forma de saber se estamos tocando em um complexo cultural é pela proporção da *reatividade emocional* que ele provoca. Assim, já se cumpre um importante critério.

Este artigo versou sobre a noção de inferioridade feminina, demonstrando quão a ideia de feminilidade presente no discurso contemporâneo foi sendo construída e naturalizada após uma sucessão de fatos históricos em que prevaleceu a ordem patriarcal. A perspectiva histórica que comprova a dominação e subjugação do corpo feminino corrobora com outro critério de definição de complexo cultural, que são as *experiências acumuladas*. Ou seja, memórias que atravessam gerações, adquirindo um forte caráter histórico para esta noção.

Mais especificamente sobre a questão do abuso, os levantamentos históricos de Silvia Federici (2017) conferem ainda mais relevância para os efeitos catastróficos da permissividade ao estupro na baixa Idade Média. Nesse período, que a autora definiu como o da erosão dos direitos das mulheres, em que se operou uma maliciosa e violenta política sexual, transformou-se o antagonismo de classe em hostilidade às mulheres.

Outro critério importante é a noção de que o complexo cultural *opera em caráter inconsciente*, ou seja, ele emerge de forma autônoma, influenciando o comportamento cultural. Por estarmos imersos nele, se conseguíssemos identificá-lo por completo, ele já não seria mais um

complexo. Entretanto, podemos caminhar no sentido de identificar suas nuances, compreendendo os significados de *comportamentos irracionais e violentos* que ele suscita na cultura, tal como o estupro.

Além disso, podemos verificar os *poderosos estados de ânimo* que esse complexo suscita (SINGER; KAPLINSKY, 2019), manifestando-se em debates polarizados sobre temas, como o controle do corpo feminino, a contracepção, o aborto, a gravidez infantil, a culpabilização das vítimas de abuso e outros aspectos da cultura machista. Essa dinâmica revela a tendência à *simplificação de questões complexas*, substituindo a nuance e a ambiguidade por posicionamentos maniqueístas, que reforçam a desigualdade de gênero.

"O estupro é o único crime em que a vítima sente culpa e vergonha", constatou a jornalista Ana Paula Araújo (2020), ao percorrer o Brasil colhendo histórias de abuso sexual, e revelando o caráter irracional deste comportamento coletivo e profundamente enraizado na cultura brasileira. Soraia Abdulali (2019), sobrevivente de um estupro coletivo na Índia, aos 17 anos, economista e pesquisadora no assunto, corrobora com esta percepção:

> "O estupro é o único crime diante do qual as pessoas agem querendo aprisionar as vítimas. É o único crime que é tão ruim que se supõe que as vítimas serão irreparavelmente destruídas por ele, mas ao mesmo tempo não tão ruim que os homens que cometam [achem] que devam ser tratados como criminosos" (ABDULALI, 2019, p. 13).

A partir das problemáticas trazidas por este depoimento, podemos mencionar as duas grandes contribuições do presente trabalho para a superação deste contexto. Primeiramente, instrumentalizando a percepção clínica com informações sobre os fenômenos psicopatológicos relacionados a TEPT e TPB, além de construir aproximações entre a teoria do abuso interpessoal crônico de Dee L. R. Graham (2021) e a teoria junguiana, em especial as contribuições de Donald Kalsched (2013). Verificou-se que existe um mecanismo psíquico comum em todas essas abordagens: o mecanismo de distorção psíquica que conduz a vítima a identificar-se com o agressor. Este mecanismo permite à vítima justificar o abuso, o que a ajuda a manter um falso senso de controle sobre a situação. À esta percepção, Kalsched (2019) complementa com a noção arquetípica do complexo defensivo nomeado por ele como um Sistema de Autocuidado Arquetípico, amplamente discutido neste trabalho.

A segunda contribuição do presente estudo foi a de aproximar o olhar clínico individual a uma noção crítica, que insere a escuta clínica no contexto sociocultural, contribuindo, assim, com uma sofisticação da escuta, chamando a atenção tanto para as experiências subjetivas das mulheres quanto para as influências dos complexos culturais que nos atravessam.

Foi possível unir o raciocínio da teoria do abuso interpessoal de Graham com a teoria dos complexos culturais, corroborando com a ideia de que esses mecanismos traumáticos também podem se estender aos grupos sociais e amplificando a hipótese da autora de que a psicologia da mulher na atualidade é, na verdade, a psicologia da mulher em situação de cativeiro. Em termos junguianos, poderíamos dizer que os achados de Graham indicam a existência de um complexo cultural ativado, que reforça historicamente a ideia de inferioridade da mulher e o comportamento de identificação com o agressor.

As autoras feministas Graham, Federici, Chauí e Kehl consonam na afirmação de que existe uma noção de feminilidade passiva, obediente, parcimoniosa, assexuada, casta e domesticada, características estas reforçadas historicamente. A idealização da maternidade, reforçada através de muitas gerações de educação para conter os instintos, resulta num sintoma que será o problema fundante da psicanálise. E é importante ressaltar que os discursos que constituíram a feminilidade tradicional ainda fazem parte do imaginário social dos dias atuais.

Assim, esses complexos culturais, ao mesmo tempo em que garantem pertencimento, singularidade e especificidade temporal, mantêm um sistema de relações hierárquicas e desiguais. Tal contexto precisa ser debatido amplamente para uma maior tomada de consciência. Afinal, o debate permitirá o desabrochar de novas potencialidades de vida, uma vez que os complexos permitem o acesso e a interlocução com o inconsciente coletivo.

Além disso, a elaboração da noção de complexo cultural nos livra de uma perigosa armadilha do campo junguiano que é a de confundir padrões culturais com expressões arquetípicas, conforme discutido por Hillman (1984), Schapira (2018) e Campbell (2015), e apresentado neste trabalho. Permite-se, dessa forma, que a psicologia junguiana ressignifique conceitos que estão presos a um espaço-tempo já superado e esteja aberta para noções mais atualizadas da sociedade, especialmente no que concerne à noção de feminino, muitas vezes aprisionada à uma lógica essencialista.

Este artigo pode contribuir com a elaboração de questões ambivalentes e paradoxais que se apresentam nos tempos atuais, de forma a possibilitar que a clínica junguiana permita que as mulheres descubram novas potencialidades. Ao romper com certos padrões limitados pelo complexo cultural em questão, a clínica junguiana também poderá ampliar suas possibilidades de cura.

Referências Bibliográficas

ABDULALI, S. **Do que estamos falando quando falamos de estupro**. 1. ed. São Paulo: Vestígio, 2019

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais:** DSM-5. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ARAÚJO, A. P. **Abuso:** a cultura do estupro no Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2020

AZEVEDO, S. F. L. A ética da monogamia e o espírito do feminicídio: marxismo, patriarcado e adultério na Roma Antiga e no Brasil Atual. *In*: BRETAS, M.; VENDRAME, M. I. (eds.). **Dossiê Relações entre Crime e Gênero:** um balanço. Revista História São Paulo. São Paulo: UNESP, 2019

BORGES, J. L.; DELL'AGLIO, D. D. Relações entre abuso sexual na infância, transtorno de estresse pós-traumático (TEPT) e prejuízos cognitivos. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 2, p. 371-379, 2008. DOI: http://doi.org/10.1590/S1413-73722008000200020.

CAMPBELL, J. **Deusas:** os mistérios do divino feminino. 4. ed. São Paulo: Palas Athena, 2015

CHAUÍ, M. S. **Afinal, o que pensam as mulheres?** Curso em vídeo na plataforma Casa do Saber, 2020. Disponível em: www.casadosaber.com.br/. Acesso em: 02 jul. 2020.

CONCEIÇÃO, I. K. *et al*. Sintomas de TEPT e trauma na infância em pacientes com transtorno da personalidade bordeline. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, p. 87-107, 2015. DOI: http://doi.org/10.5752/P.1678-9523.2015V21N1P87.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. 1. ed. São Paulo: Elefante, 2017.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **18º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2024. Disponível em: https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/123456789/253. Acesso em: 15 ago. 2024.

GRAHAM, D. L. R. **Amar para sobreviver:** mulheres e a síndrome de Estocolmo social. 1. ed. São Paulo: Editora Cassandra, 2021.

HILLMAN, J. **O mito da análise:** três ensaios de psicologia arquetípica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JUNG, C. G. **A natureza da psique**. OC vol.8/2. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. OC, vol. 9/1. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. OC, vol. 6. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KALSCHED, D. **O mundo interior do trauma:** defesas arquetípicas do espírito pessoal. 1. ed. São Paulo, SP: Paulus, 2013.

KALSCHED, D. **Trabalhando com o trauma em analise in Psicanalise Junguiana:** trabalhando no espírito de C G Jung. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

KAST, V. **Abandonar o papel de vítima:** viva a sua própria vida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino:** a mulher freudiana na passagem para a modernidade. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

PARISE, C. L. G.; SCANDIUCCI, G. **Re-imaginando um lugar de escut**a. 1. ed. São Paulo: Sattva Editora, 2022

PESSOA, G. O complexo cisheteropatriarcal: desde o desejo ao confronto do patriarcado. *In*: PARISE, C. L. G; SCANDIUCCI, G. (eds.). **Re-imaginando um lugar de escuta**. 1. ed - São Paulo: Sattva Editora, 2022.

ROWLAND, S. **Jung:** a feminist revision. Cambridge, UK: Polity Press, 2002.

SCHAPIRA, L. L. **O complexo de Cassandra:** histeria, descrédito e o resgate da intuição feminina no mundo moderno. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2018.

SILVA, C. E.; SERBENA, C. A. A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social in Estud. **Estudos Interdisciplinares em Psicologia**, Brasília, v. 12, n. 1, p. 158-182, 2021. DOI: http://doi.org/10.5433/2236-6407.2021v12n1p158.

SINGER, T. Sobre os complexos culturais na psique de grupo e individual. *In*: PARISE, C. L. G.; SCANDIUCCI, G. (eds.). **Re-imaginando um lugar de escuta**. 1. ed. São Paulo: Sattva Editora, 2022.

SINGER, T.; KAPLINSKY, C. Complexos culturais em análise. *In*: STEIN, M. (ed.). **Psicanalise Junguiana:** trabalhando no espírito de C G Jung. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

STEARNS, P. N. **As origens das civilizações e do patriarcado**, 2015. Disponível em: https://blog.editoracontexto.com.br/as-origens-das-civilizacoes-e-do-patriarcado/. Acesso em: 14 ago. 2024.

Winnicott, D. W. **O cuidado materno e o desenvolvimento do eu.** Rio de Janeiro: Imago, 1965.

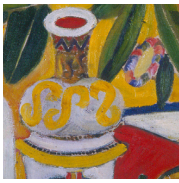
Psicóloga, formada pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), especialista em Saúde Mental pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Membro analista do Instituto Junguiano de Santa Catarina (IJUSC), da Associação Junguiana do Brasil (AJB) e da International Association for Analytical Psychology (IAAP). Experiência em organizações no atendimento à Saúde Mental (âmbito nacional e internacional), posteriormente atuando na gestão de serviços voltados para a Infância e Juventude. Atende atualmente em consultório particular.

patydamatta@gmail.com

Travessias contemporâneas: Da modernidade à complexidade

Walter Boechat

Artigos



Resumo

O artigo trata das inúmeras travessias que desafiam a humanidade atualmente, com ênfase na crise de paradigma em ciências, a passagem da modernidade à complexidade. Contudo, diversas outras crises transicionais que se entrelaçam são brevemente mencionadas, tais como a crise do aquecimento global, com a transição da fase do holoceno planetário para o antropoceno, chamado por alguns de capitaloceno. Além disso, refere-se à diluição das fronteiras entre os países, com a islamização da Europa, um choque de retorno do complexo cultural do colonialismo europeu de séculos passados. A presença de um novo paradigma emergente desde o início do século passado é também abordada, bem como a maneira com que essa crise de paradigma afeta a psicologia complexa de Jung. O artigo procura demonstrar como a escrita do Livro Vermelho se dá durante o esgotamento do paradigma da modernidade e como Jung faz um recuo, um ***réculer pour mieux sauter*** (Janet) para o paradigma medieval, e lá vai resgatar as ideias da alquimia (por exemplo, o ***Unus Mundus de Gerard Dorneus***) para propor uma nova epistemologia, um pensamento francamente inserido no novo paradigma da complexidade, uma proposta de superação das armadilhas dicotômicas nas quais o homem moderno está aprisionado.

Palavras-chave: Psicologia Complexa de Jung. Pensamento complexo. Crise de paradigma. Mito do Herói. Alquimia.

> *"Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de Rio Doce,*
> *....., canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz*
> *e falamos com nosso rio-música.....suas águas .....*
> *fazem música e nessa hora, a pedra e água nos implicam de*
> *maneira tão maravilhosa que permitem conjugar o nós: nós-rio,*
> *nós-montanhas, nós-terra.....nos permitimos sair de nossos corpos,*
> *dessa mesmice da antropormorfia e experimentar outroas formas*
> *de existir".*
>
> Ailton Krenak (2022, pp. 13-14)

A contemporaneidade atravessa diversas travessias que se tornam visíveis nos mais diversos campos sociais, antropológicos e psicológicos. Toda a humanidade atravessa momentos de uma mudança radical significativa e pensadores de diversas áreas falam dessas mudanças como radicais e desafiadoras. A humanidade como um todo percorre essa grande travessia que se apresenta com múltiplas faces, todas elas ameaçadoras, todas elas exigindo respostas globais.

Em diversos dos seus escritos, Jung deixa clara a sua preocupação com os destinos da humanidade, o que fica evidente desde seus trabalhos durante a 1ª Grande Guerra, como em *Adaptação*, *individuação e coletividade*, (JUNG, OC, vol. XVIII/2), em que reflete sobre as relações do indivíduo com a sociedade e as profundas relações entre individualidade e coletividade. Essa é sua preocupação também durante a 2ª Guerra Mundial, em diversos ensaios, como em *Wotan* (JUNG, OC, vol. X). Nessas e outras obras sempre viu os desafios coletivos indissoluvelmente ligados às questões internas do ser humano. Portanto, as soluções para os grandes problemas que se descortinam de forma cada vez mais ameaçadora para o homem e a mulher contemporâneos devem ser contempladas a partir do indivíduo. Há uma ênfase no universo subjetivo para as grandes travessias coletivas da humanidade como na tão conhecida frase enunciada na segunda entrevista ao Prof. Richard Evans, da Universidade de Houston:

> "o mundo está suspenso de um tênue fio, e esse fio é a psique do homem."
> (Jung in: MCGUIRE; HULL, 1982, p. 272)

As três grandes ameaças

Alguns pesquisadores procuram alinhar as grandes ameaças contemporâneas à humanidade como as seguintes três principais: a crise ecológica com o aquecimento global, a ameaça atômica e o desenvolvimento da inteligência artificial. Essas complexas questões estão de certa forma interligadas e iremos abordá-las do ponto de vista da crise de paradigma da modernidade, como as abordou Madel Luz (1988) e outros filósofos das ciências.

O aquecimento global

A ameaça do ecocídio pelo aquecimento global e por inundações catastróficas se faz sentir de forma cada vez mais intensa, podendo ser vivenciada diretamente por nós nas sofridas inundações que atingiram nossos irmãos do Rio Grande do Sul, as fortes queimadas no Pantanal, bem como em outros incêndios devastadores nas mais diversas partes do mundo, como na Austrália, Califórnia e Península Ibérica. Ninguém

está na verdade a salvo desses graves desequilíbrios ecológicos. Liliana Wahba (2023) relembra com propriedade a expressão de Ailton Krenak de que *estamos experienciando a febre do planeta*. Ainda para nos atermos ao Brasil, um outro exemplo de desequilíbrio pelo aquecimento global pode ser sentido agudamente pela ameaça de elevação dos níveis dos oceanos, lembrando a vasta extensão litorânea do nosso país continental. Desde a colonização de vastas áreas do litoral foram ocupadas por cidades, diversas delas capitais de estado. Reflexos da elevação do nível dos oceanos já se fazem sentir em diversos locais. As belas praias turísticas de Florianópolis vêm sendo afetadas. O mar avança e a camada de areia aos poucos desaparece. Em algumas dessas praias, tomou-se uma medida extrema de preservação: com grande custo financeiro o fundo dos oceanos foi dragado e enormes quantidades de areia foram utilizadas para recompor a faixa litorânea que aos poucos desaparecia sob o mar. Esses são os primeiros sinais que vão mostrando que os oceanos, companheiros de longa data da humanidade, vão aos poucos se tornando uma ameaça perigosa.

Na modernidade, a humanidade se encontra acuada e desesperada no momento dessa grande travessia coletiva que parece desafiar a totalidade da raça humana. A entrada da humanidade no chamado *Antropoceno*, uma nova era geológica que se sucedeu ao Holoceno, parece ameaçar de morte o equilíbrio natural planetário. O início do Antropoceno varia de acordo com os estudiosos, sendo, segundo alguns, da instalação da Revolução Industrial ao final do século XVIII, com a invenção da máquina a vapor. Outros autores colocam esse início a partir da ação predatória do Sapiens sobre o planeta, muito antes, em torno do 12 mil a.C. (HARARI, 2016), quando os coletores-caçadores começaram a se fixar na terra e deram início à cultura agrícola. O abandono do sistema nômade caçador-coletor leva ao início das aldeias, seguidas das grandes cidades e então dos grandes impérios produtores de desequilíbrio. Não só o início dessa nova era geológica e social é fruto de controvérsia e debate. Alguns argumentam que o nome Antropoceno é impróprio, pois o prefixo *antro* implicaria toda a humanidade no processo de ecocídio irreversível, quando muito mais as nações ricas capitalistas seriam responsáveis pelo processo, e propõem o nome *capitaloceno* para a nova era de travessia planetária.

Há um esgotamento radical do mito do herói na modernidade

São as polarizações da modernidade que sufocam o homem contemporâneo e causam asfixia. Na modernidade, houve um esgotamento do mito do herói, como comentou Luigi Zoja, em *História da arrogância* (ZOJA, 2000). O nome do antigo herói sumeriano Gilgamesh significa "o construtor de muralhas". Se esses muros estiveram na

origem da cultura necessária à construção de impérios e civilizações, na modernidade o hiper heroísmo se esgotou com a destruição do planeta, a superpopulação e a ameaça de um ecocídio final. Estamos pagando caro pela construção da consciência moderna e da chamada *objetividade científica*, tão cara à ciência moderna, mas ponto máximo da separação com a natureza.

O mito do herói também tem um significado simbólico na construção da consciência. O esgotamento do mito do herói na modernidade exige novos modelos de construção da consciência que não a tradicional consciência heroica que se polariza com os instintos e com a natureza, o modelo tradicional do herói que mata a mãe dragão ou os monstros do inconsciente para afirmar a consciência. Esse modelo foi seguido tradicionalmente por Freud, com o mito de Édipo, Jung, com o herói que mata a mãe-dragão, Neumann e Edinger, que propõem o eixo ego-self como uma polarização heroica entre consciência e inconsciente. James Hillman (1999) já havia sugerido uma abordagem diferente para o problema, *o herói alquímico*, que mergulha no vaso hermético e da substância arcana e percebe a nova consciência, mencionando que o herói tradicional tem os olhos da serpente que ele mesmo supera. Em seu livro *Brincar e Realidade*, Winnicott (2017) propõe o modelo de jogo e brincadeira para a construção da consciência. A cosmogonia indiana apresenta a imagem de Brahma criando o universo através de *Lila,* a brincadeira ou jogo divino, e aqui devemos lembrar que toda cosmogonia é uma projeção mitológica da criação da consciência. Todas essas novas possibilidades para o desenvolvimento da consciência reflete o fato de que o mito do herói não é mais adequado como modelo para a consciência humana contemporânea.

Proposta de um possível modelo para uma relação ego-self

Talvez possamos imaginar as relações do ego consciente com o self dentro de um modelo diferente do heroico proposto por Neumann e Edinger e mais próximo da experiência cotidiana. Sugiro um modelo baseado na psicologia da Gestalt (Figura 1). Em geral, o ego, como centro da consciência, aparece como figura, e o self como fundo. Porém, em certos momentos da vida, em momentos de criatividade ou em todos os momentos em que a consciência está agindo além de seus limites habituais da vida cotidiana, o self se torna figura e o ego é fundo. É claro que esses são momentos raros na consciência. A vantagem desse modelo de Gestalt é que ele não cria uma distância exagerada entre duas entidades psicológicas, o ego e o self. O self, apesar de ter a *Imago Dei* como um de seus

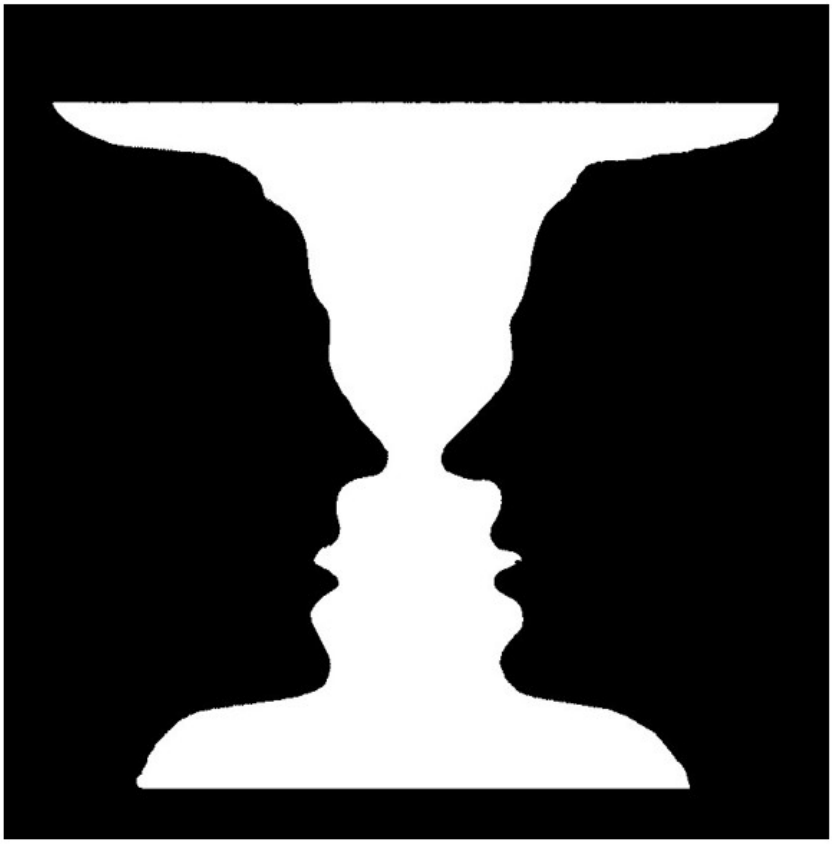


Figura 1. Proposta de um modelo lúdico para a visualização das relações dinâmicas do ego com o self.

principais símbolos, continua sendo uma entidade psicológica e não teológica ou metafísica.

Diversas pandemias surgem associadas ao crescente processo de desmatamento

Voltando ao problema do hiper-heroísmo na modernidade e a crise ecológica, percebemos pandemias surgindo à margem do contato civilização-natureza, cujos processos de intensa devastação da natureza, queima das florestas e atividades extrativistas diversas levam à natureza a se ver fortemente ameaçada. Com relação à recente pandemia do coronavírus-19, sabe-se que o genoma do SARS-COV-2 é muito semelhante ao do vírus presente em morcegos normalmente ingeridos na China como fonte de alimento. Foi levantada a hipótese de um *transbordamento zoonótico* do morcego para o pangolim, espécie de tatu-pequeno do interior da China e Norte da África. Entretanto, é

importante ter em mente que essa passagem de vírus de espécies animais para humanos, produzindo cepas destrutivas para a espécie humana, ocorreu em pandemias anteriores, tais como o vírus ebola, a influenza A (H1N1) no coronavírus da síndrome respiratória do Oriente Médio (MERS-CoVID), o vírus da AIDS (proximidade de humanos com macacos africanos), a febre amarela, entre outros. Portanto, não é um fenômeno novo e tem conexões íntimas com o desmatamento, com a comunidade humana pagando sempre um alto preço pelo desequilíbrio ecológico.

A destruição do planeta anda de mãos dadas com o desenvolvimento da consciência pelo Homo Sapiens

Portanto, a atual devastação das grandes florestas tropicais, como a Floresta Amazônica, ameaçando sua biodiversidade e o equilíbrio ecológico do planeta, faz parte da exacerbação patológica do mito do herói e do grande desequilíbrio ontológico do paradigma da modernidade. Na verdade, esse desequilíbrio é muito anterior ao que geralmente se supõe. Como Harari demonstrou em seus *bestsellers* 'Sapiens' (2016) e 'Homo Deus', o desequilíbrio natural imposto pelo Sapiens começa com o surgimento da consciência reflexiva em 70.000 a.C. Como exemplo disso, Harari cita a migração dos Sapiens pelo Estreito de Behring em direção à ocupação das Américas. Essa passagem do Alasca para a Patagônia ocorreu em tempo recorde. Enquanto outras espécies levariam séculos para se adaptarem a diferentes biomas, o Sapiens modificou os biomas em sua rápida passagem. Espécies inteiras foram dizimadas, como preguiças gigantes, tigres-dentes-de-sabre e outras espécies animais e vegetais. Essas mudanças na natureza por vezes são atribuídas a mudanças climáticas, erupções de vulcões e assim por diante. Entretanto, Harari demonstra por meio de muitos exemplos que "nós mesmos somos os culpados". (HARARI, 2016, p. 73)

A ameaça nuclear

As guerras permanecem com intensidade e não houve *um momento sequer* desde as Grandes Guerras que não estivesse acontecendo alguma guerra em alguma parte do planeta. Portanto, a fantasia expressa certa vez por Oppenheimer, de que o desenvolvimento da bomba atômica levaria à extinção das guerras, demonstra-se cada vez mais questionável. Em face da atual invasão da Ucrânia, os jornais já passam a falar abertamente no possível emprego de armas nucleares, reavivando de forma aterradora o fantasma da extinção da atual humanidade pela tão conhecida ameaça nuclear. Antes do advento da mídia virtual, as guerras chegavam até nós por meio de publicações nos jornais vários dias após os eventos acontecidos. Agora, participamos de forma direta e em tempo real

das imagens das atrocidades do grupo Hamas e do genocídio em Gaza. O impacto psicológico é enorme e constante. Por meio de um mecanismo defesa, passamos a incorporar o tremendo sofrimento e violência das guerras atualmente em curso como algo inevitável e inerente à vida. Além da dor pelas famílias de palestinos dizimadas há uma constante: o medo.

A maior usina nuclear europeia, a usina de Zaporizhzhia, está localizada na Ucrânia e tem sido constantemente colocada em perigo na atual guerra, com as forças ucranianas e russas se acusando mutuamente. Em novembro de 2022, a usina registrou 12 explosões que danificaram alguns edifícios e equipamentos. Em abril de 2024, a Rússia acusou a Ucrânia de atacar a cúpula do edifício, que abriga o reator 06. Em agosto de 2024, um incêndio foi registrado na usina. O perigo de um acidente nuclear é muito alto.[1] O fantasma de Chernobyl paira sobre a Europa neste momento.

A diluição do limite homem-máquina

Uma terceira grande fronteira atravessada de forma irreversível pela modernidade é o limite homem-máquina. Como relembra Harari (op. cit.), a inteligência sempre esteve na história do planeta associada à consciência, agora não mais. Não se pode antecipar com certeza o futuro da humanidade com a dominância *da inteligência independente da consciência*. A literatura de ficção científica sempre abordou essa questão que agora se torna um pesadelo real na sociedade, com a ameaça do desemprego em massa, principalmente em atividades repetitivas, em uma nova sociedade dominada pela inteligência artificial.

A diluição de fronteiras

A diluição de fronteiras é uma manifestação das mudanças globais as quais a humanidade atravessa. Dentro desse contexto de grandes ameaças, estamos vivendo o que o sociólogo húngaro Zigmunt Baumann (2005) denominou *modernidade líquida*, valores e referências em constante liquefação, um processo de *solutio cultural* extremo. Essa percepção de diluição de estruturas e perspectivas já vem acontecendo há tempos. As próprias fronteiras geográficas sofrem um processo acelerado de diluição, a tradicional família patriarcal, as fronteiras de gênero e os limites do etarismo dissolvidas são processos culturais acelerados. Na travessia dinâmica da civilização em transição, o conservadorismo se debate com as perspectivas progressistas. Lembremo-nos do tema alquímico do velho rei, o *senex*, e o jovem príncipe, o *senex* e o *puer*, que aparece em gravuras em tratados como o *Splendor Solis* (Figura 2).

[1] CNN BRASIL (2024).

Figura 2. A prancha "O Rei que se afoga" do tratado alquímico Splendor Solis (1520), atribuído a Salomon Trismosin.

O velho rei, o *senex*, sofre o processo de diluição aquosa, tende a morrer, e resiste à sua diluição. O jovem príncipe, o *puer*, já traja suas novas roupagens, mas está desconfortável em roupa ainda muito grande para ele. A transição *senex-puer* ilustra o momento atual conturbado. As tradições se liquefazem, mas de certa maneira

é problemático para o coletivo abandonar essas referências que vêm orientando a cultura e passar a integrar valores inteiramente novos. Essas imagens alquímicas são verdadeiros portais para momentos de travessia da consciência individual e coletiva.

As fronteiras geográficas diluídas

As próprias fronteiras entre os países estão em processo acelerado de diluição por diversos fatores, o aumento acelerado das comunicações, trocas culturais, a virtualidade das comunicações, além do fenômeno global das migrações em massa. Um intenso movimento migratório da África e do Oriente Médio provoca uma forte islamização em diversos países europeus, o que acarreta problemas de identidade nacional. A forte ascensão de movimentos políticos de direita radical constitui um movimento reacionário em face desse processo. Em uma perspectiva simbólica, trata-se de um confronto com a sombra coletiva, a emergência do *complexo cultural do colonialismo*, que orientou toda a Europa em séculos passados e agora retorna em seus aspectos sombrios. Um autêntico retorno do recalcado. A atitude imperial de uma Europa conquistadora de séculos anteriores retorna agora em forma de uma islamização a partir da África. A Europa se debate agora no conflito profundo de uma integração criativa versus a repressão. Somado a isso, surge o fantasma do crescimento populacional negativo em diversos países europeus, acompanhado da hiperpopulação de imigrantes.

As fronteiras de gênero e de família

As fronteiras de gênero também vêm sendo dissolvidas, as identidades binárias tradicionais vêm dando lugar a diversas identidades do chamado espectro LGBT+. As próprias identidades da família tradicional já se dissolveram, com as separações frequentes e filhos de múltiplos casamentos vivendo sob o mesmo teto. Os terapeutas de família são chamados a desenvolverem novas soluções e saídas criativas para as questões advindas da nova família pós-moderna.

A diluição das fronteiras de gênero coloca em confronto de forma evidente o conservadorismo e a transformação. Esse é um processo ainda em andamento, com forte resistência de grupos conservadores no Brasil e no mundo. Essa é uma das principais pautas da forte travessia da cultura contemporânea.

As fases da vida em transformação

Com o advento das tecnologias da modernidade, as fases da vida se modificaram radicalmente. Na Idade Média, a criança era

vista como um adulto diminuído. (ARIÈS, 1981). Logo após a Segunda Guerra, as crianças foram usadas como força de trabalho no período de reconstrução da Europa, entrando logo em seguida na fase adulta. Após o *boom* de crescimento financeiro capitalista do Ocidente pós-guerra, o período da adolescência como o conhecemos foi tomando forma como um período de vida independente dos outros, com uma identidade em si própria. Assim como o momento adolescente se expandiu e ganhou forma nesse período, na contemporaneidade uma nova fase de vida toma forma. Tradicionalmente, após os 60 anos, iniciava-se o período do idoso. Com os avanços da medicina na contemporaneidade, dos 60 aos 76 anos há uma nova fase de vida, período em que ocorre uma intensa e criativa *arborização neuronal* e uma janela de uma nova fase de vida, de uma maturidade criativa que se abre para homens e mulheres contemporâneas. Isto é, após os 60 anos, a pessoa não precisa necessariamente *tornar-se um idoso*, no sentido de fazer a travessia final para uma aposentadoria, com desistência do agir no mundo de forma criativa. Viver essa fase com a maturidade que ela pede exige da pessoa um sentido, uma atitude de consciência espiritual. Não é uma fase sem desafios, como podemos observar em nosso próprio processo de envelhecimento e também em alguns pacientes de consultório. A aposentadoria é uma travessia desafiadora para muitos clientes. Vista a princípio como um momento libertador, o recém-aposentado entra em depressão, com nostalgia da estrutura protetora da instituição. Em certos pacientes que tenho visto no consultório, a análise pode ser um elemento fundamental para reencontrar a criatividade necessária para nutrir a nova fase de vida.

A espiritualidade nessa fase da vida é um poderoso auxiliar, quase indispensável, poderíamos dizer, para que a pessoa saiba envelhecer com sabedoria e possa aproveitar as possibilidades criativas dessa fase de vida. Como exemplo de como os desafios dessa fase da existência podem ser graves e muitas vezes insuperáveis, lembro-me de um recorte clínico de um parente de um paciente. Esse parente, idoso, tendo a sexualidade como referência principal em sua vida, não consegue confrontar com maturidade a vivência de impotência sexual e põe fim à própria vida. Esse é um exemplo dos desafios que as travessias da maturidade podem trazer.

Na cultura contemporânea, há uma forte dissolução também dos limites de outras fases da vida. Crianças entrando na puberdade desejam ser rapidamente adultos, antes do tempo, há uma precoce erotização de meninos e meninas. As redes sociais da Internet relataram tempos atrás a ausência de ácido hialurônico em suas prateleiras em certas lojas de produtos de beleza. Descobriu-se que algumas crianças púberes estavam roubando o produto de beleza em grande escala e

sem discriminação para anteciparem a transição para o período adulto, procurando uma falsa aparência de jovens adolescentes.[2]

Uma passagem do poeta Manoel de Barros ilustra as diversas maneiras por meio das quais as travessias da idade tardia podem ser vivenciadas. Por ocasião de seus 80 anos, o poeta foi procurado por um editor interessado em publicar suas memórias de infância, da vida adulta e da velhice. Depois de muito relutar, Manoel de Barros envia um livro para publicação intitulado "Memórias da primeira infância," que viria a se tornar um grande sucesso. Depois, a pedido do editor, envia um segundo texto, "Memórias da segunda infância.", e mais tarde outra autobiografia, "Memórias da terceira infância." O editor elogia os textos, pela sua poética e lirismo, mas diz que esperava um texto sobre as experiências da maturidade e principalmente sobre o envelhecimento. O poeta respondeu: "Só tive infância. Nunca tive velhez. Só narro meus nascimentos." 3

Aqui, o poeta cria um interessante neologismo, *velhez*, a petrificação e a perda da agilidade criativa, e o diferencia de *velhice*, o processo natural de envelhecimento dos corpos que o tempo naturalmente produz.

As transições de paradigma em ciência

As transições e crises do paradigma da modernidade são a ilustração evidente da travessia em que estamos. Daí o título do artigo, "Travessias contemporâneas, da modernidade à complexidade." O que entendemos pela palavra paradigma? Usamo-la no mesmo sentido com que Tomas Khun (1962/2017) designou como paradigmáticas as realizações científicas que geram modelos que, por períodos mais ou menos longos e de modo mais ou menos explícito, orientam o desenvolvimento posterior das pesquisas em ciência. O paradigma não é, entretanto, um molde estático, mas dinâmico e que aponta para o futuro.

Nesse sentido, percebemos o chamado 'paradigma da modernidade', que teria tido início com a queda de Constantinopla para os turcos em 1453, marcando o fim do paradigma medieval e tendo seu desenvolvimento com a grande expansão da civilização durante o Renascimento e a Revolução Industrial, do século XVII ao XIX. As polarizações extremas com as quais sofre o homem contemporâneo são fruto de uma acentuada crise de paradigma.

O atual paradigma da modernidade entrou em crise na primeira metade do século XX, com as grandes transformações nas ciências físicas: a teoria da relatividade de Einstein, a mecânica quântica do

[2] Site de Internet: Taylor (2024).

[3] Referência no do Prof. Elton Luiz Leite de Sousa do texto "Música, poesia e não velhez."

grupo de Copenhague, o fenômeno da *negentropia* proposto por Ilya Prigogine, entre outros. Madel Luz (1988) descreve essa transição do paradigma da modernidade, também chamado de paradigma newtoniano ou cartesiano. Luz (1988) criou o termo *racionalidades médicas* numa busca pela inserção de novas disciplinas de cura com credibilidade no novo paradigma emergente, ou paradigma da complexidade. Assim, não só a chamada *medicina baseada em evidência* teria credibilidade terapêutica, mas outros saberes e outras racionalidades, como a acupuntura, a psicanálise e a psicologia complexa de Jung. As psicologias que consideram o inconsciente estão aí incluídas no novo paradigma porque o inconsciente não segue as leis de causa e efeito no tempo e no espaço do universo newtoniano. Os dinamismos psíquicos do sonho, da fantasia e do inconsciente, em geral, escapam a qualquer medida e *a possibilidade de mensuração é a essência da modernidade*. O paradigma newtoniano das ciências naturais é realmente guiado pela medida exata de todas as coisas.

As grandes polarizações da modernidade e o paradigma emergente da complexidade

As referidas polarizações da modernidade são a essência da cosmovisão moderna, derivando da primeira polarização, entre o homem e a natureza, dentro da visão mitopoética da expulsão do paraíso. Dessa primeira polarização surgem todas as outras, espírito-matéria, mente-corpo, consciente-inconsciente, homem-mulher, Hemisfério Norte-Hemisfério Sul, conhecimento acadêmico-conhecimento popular e assim por diante. Como nos lembra Luz (1988), o grande problema dessa visão de mundo dicotomizada é que ela é rígida e hierarquizante, ou seja: o espírito é visto como superior à matéria, a mente é superior ao corpo, o homem é superior à mulher, a cultura acadêmica supera à cultura popular, o Hemisfério Norte é superior ao Hemisfério Sul e assim por diante. O novo paradigma emergente, o paradigma da complexidade, como Edgar Morin (1994) o chamou, traz uma nova visão de mundo que transcende essas polaridades.

A psicologia complexa de C. G. Jung transcende as polaridades da modernidade

Seguimos Sonu Shamdasani (2011, p. 26) ao nos lembrar de que o termo 'psicologia complexa', sugerido por Toni Wolff a Jung para sua escola de pensamento, é bastante apropriado. Isso porque a psicologia complexa de Jung faz parte do novo paradigma da complexidade, é um pensamento complexo por natureza, reconhecendo que os fenômenos psicológicos não podem ser reduzidos a uma única causa primeira. O conhecimento da complexidade propõe uma nova visão de mundo livre

das polarizações rígidas que aprisionam o homem moderno. Os saberes do pensamento complexo têm a capacidade de liberar a humanidade atual das prisões nas quais a modernidade a mantém. Assim, a dicotomia homem-natureza é relativizada pela nova consciência sobre como cuidar do planeta por meio de um desenvolvimento sustentável, como proposto por Leonardo Boff. Também a sabedoria dos povos originários têm sido redescoberta e valorizada. Logo após chegarem ao Novo Mundo, os portugueses discutiam se os indígenas teriam alma e se dedicavam a catequizá-los. Depois foram escravizados e dizimados. Hoje, embora o holocausto indígena ainda continue em certos domínios, procura-se mais ouvi-los e aprender com seus xamãs sobre a sabedoria da natureza.

Com relação à polaridade cultura acadêmica e cultura popular, Freud, Jung, Von Franz e outros, em suas pesquisas com contos de fadas, mitos e tradições populares, demonstram que a cultura popular é tão importante quanto o conhecimento acadêmico. Além disso, o conceito de *cultura* se expandiu bastante. Cultura não é só o conhecimento bibliófilo dos livros, mas as tradições populares que fazem parte essencial do acervo cultural de um povo. A música, os alimentos, os rituais e as festividades populares *são a seiva fundamental da cultura de uma sociedade.*

Quanto às polaridades mente-corpo e espírito-matéria, a psicologia complexa de Jung, com sua epistemologia alquímica da realidade e seu conceito de psicóide, recupera a dignidade da matéria e transcende as dicotomias mente-corpo e espírito-matéria, além do dentro e o fora. O corpo está sendo redescoberto na cultura contemporânea em suas dimensões simbólicas inerentes ao processo de individuação. A escola do *movimento autêntico* da analista junguiana iniciada por Mary Whitehouse, tendo em Joan Chodorow e outros continuidade na atualidade, propõe um resgate do movimento e do corpo como uma das riquíssimas formas de imaginação ativa e inserção do corpo no processo terapêutico.

Quanto à polaridade consciente-inconsciente, Jung, em seu Livro Vermelho, faz uma importante virada epistemológica, demonstrando que o inconsciente não é um *epifenômeno* da consciência, uma *partie inférieur*, como Pierre Janet e toda a tradição ocidental supõem, mas é a sede da criatividade; os conteúdos do inconsciente têm em si uma realidade que Jung mais tarde veio a conceituar como a *realidade da alma*.

Essa marcada virada de reconhecimento do inconsciente como *anterior à consciência* está presente no diálogo com os personagens Elias e Salomé. Quando Salomé diz que Jung e ela são irmãos, e Maria e a mãe de ambos, Jung reage em grande confusão:

> "Isso é um sonho infernal? .....Como pode ela dizer semelhante coisa? Ou ambos estão fora do juízo? "- E, em seguida, atordoado, faz uma defesa racional, tentando se proteger do inusitado do inconsciente:
>
> "Vós sois símbolos e Maria é um símbolo. Eu estou apenas confuso demais para vos compreender agora."

> Elias: "Tu podes nos chamar de símbolos com o mesmo direito que podes chamar de símbolos também outras pessoas iguais a ti. Nada enfraqueces e nada resolves ao nos chamar de símbolos."
>
> "Tu me lanças numa confusão terrível. Vós quereis ser reais?"
>
> Elias: "Com certeza somos aquilo que tu chamas de real. Aqui estamos nós, e tu tens de nos aceitar. Tu tens a escolha."
>
> (JUNG, 2013, pp. 167-168).

A realidade da alma é enfatizada em diversos momentos da obra de Jung, como, por exemplo, na conhecida e tão citada frase em Tipos Pscológicos (JUNG, OC, vol. VI, §73):

> *A psique cria realidades todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar essa atividade é fantasia.*

Jung foi afetado pela grande crise da modernidade ao escrever o Livro Vermelho

Jung escreveu seu Livro Vermelho durante a 1ª Guerra Mundial, enfrentando essa grande crise da modernidade e instintivamente retornou à Idade Média. Como escreveu em 1928:

> "*O homem moderno perdeu todas as certezas metafísicas da idade media e colocou em seu lugar os ideais de segurança material, bem-estar geral e humanitarismo*."
>
> (JUNG, OC, vol. X, §163).

Jung desenvolveu uma epistemologia pré-moderna baseada na alquimia medieval

Ao longo dos seus escritos nos Livros Negros de 1913 a 1932, a referência original de Jung foram as ideias gnósticas dos inícios da era cristã, pois desde então Jung estava interessado na organização da psique coletiva ocidental em estruturação. A Igreja oficial e seus dogmas representava naquela época o início dessa organização. Os evangelhos apócrifos gnósticos, com seus vários símbolos e múltiplas correntes, representavam toda a riqueza proteiforme do inconsciente coletivo a ser reprimida, em prol da organização cultural. Aniela Jaffé (1971) chama a atenção para a importância que Jung deu à história cultural: observando como os motivos gnósticos apareciam de certa forma nos sonhos e nas fantasias de pessoas contemporâneas, interrogou-se como esses conteúdo gnósticos tão remotos tinham uma espécie de continuidade histórica até os dias atuais. Jung encontrou na alquimia medieval esse elo histórico entre o gnosticismo antigo e a psique contemporânea.

Penso como exemplos dessa continuidade de ideias gnósticas como a do *pleroma*, a do vazio-cheio, a totalidade pré-existente a todas as coisas, a origem de tudo o que existe no universo, o sem-qualidades. Segundo pensaram os gnósticos, do pleroma emergem todas as coisas criadas. Existe assim uma eterna tensão entre pleroma e criatura, qualquer emergência a partir do pleroma com qualidade. Mesmo o eterno Deus, onisciente e onipresente, dentro dessa perspectiva, é criatura, uma das primeiras a emergir do pleroma, pois suas qualidades são essenciais e próximas a uma existência pleromática. A noção gnóstica do pleroma encontra expressão no conceito alquímico do *Unus Mundus,* que irá aparecer no séc. XVI, nos escritos de Gerard Dorn, discípulo de Paracelso.

Realmente, as referências epistemológicas de Jung se fundamentam no gnosticismo e na alquimia, a psicologia complexa opera em uma epistemologia pré-moderna, na qual não são marcadas as divisões sujeito-objeto e homem-natureza. Jung resgata o conceito de *Unus Mundus,* o Mundo Único, fundamental em sua visão do arquétipo psicóide e da sincronicidade. Esses conceitos, desenvolvidos na fase tardia do trabalho criativo de Jung, ultrapassam a modernidade e pertencem radicalmente ao paradigma da complexidade, oferecendo saídas das prisões dicotômicas em que o homem moderno é mantido cativo. Por meio dessa volta radical à Idade Média, Jung faz um autêntico movimento de *réculer pour mieux sauter*, (recuar para saltar melhor), expressão de Pierre Janet frequentemente citada por Jung.

A perspectiva alquímica pode ser comparada ao perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro

É muito interessante observar que as culturas ameríndias sul-americanas possuem uma visão de mundo comparável à perspectiva alquímica medieval. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) desenvolveu o revolucionário conceito de *perspectivismo ameríndio*, por meio do qual a visão de mundo dos indígenas sul-americanos (e de alguns grupos étnicos asiáticos, segundo Viveiros de Castro) se revela totalmente integrada aos processos naturais, diferentemente da visão dissociada e predatória da natureza do homem moderno. Nessa visão, o mundo dos deuses, dos ancestrais, o mundo humano e os reinos mineral, vegetal e animal são integrados em uma totalidade inseparável. Assim como a humanidade tem uma cultura e tem animais, plantas e peixes como fonte natural de alimento, também existe uma cultura no universo da onça e, em sua perspectiva, o homem faz parte da natureza e pode ser caçado como fonte de alimento. Enquanto na visão moderna há apenas uma cultura, a cultura humana, e a natureza é rica em sua diversidade e fonte de matérias primas, na fantasia moderna, matérias primas inesgotáveis, para o perspectivismo aborígene, o

universo é permeado por várias culturas que interagem: os espíritos e os ancestrais, humanos, animais, plantas e minerais fazem parte de um todo integrado, um autêntico *Unus Mundus.*

Considerações finais: ainda existem caminhos de salvação para o homem moderno?

É assim que o homem moderno contemporâneo está, em profunda crise, ameaçado de auto- extinção, sofrendo de asfixia ardente e destrutiva. Talvez seja por isso que lideranças indígenas brasileiras de diferentes etnias ganham cada vez mais voz, são mais ouvidas na mídia e em livros publicados, como o Tapuia Kaká Werá Jecupé (2020), o qual nos lembra que plantas, pedras e animais são chamados pelos seus irmãos de "nossos avozinhos", ou o xamã Yanomani Davi Kopenawa (2015), que se refere ao povo branco com desdém como *o povo da mercadoria*, ou Ailton Krenak (2022, p. 14), que fala do rio Doce "como seu rio-avô, muito musical, do qual seu povo ouve a melodia e dele depende". Essas lideranças indígenas trazem a voz da terra, uma alternativa ontológica à modernidade e um maior respeito ao planeta. Tomando todas essas perspectivas alternativas, o pensamento complexo contemporâneo pode construir uma verdadeira *complexio oppositorum,* reunindo sabedoria tradicional e ciência moderna e criando possíveis formas de sobrevivência para a humanidade.

Bibliografia

ÀRIES, P. **História social da criança e da família**. Barueri: Guanabara, 1981.

BAUMANN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HARARI, Y. **Sapiens. Uma breve história da humanidade**. 18. ed. Porto Alegre: LPM, 2016.

HILLMAN, J. **A grande mãe, seu filho, seu herói e o Puer**. *In*: HILLMAN, J. O Livro do Puer: ensaios sobre o arquétipo do Puer Aeternus. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 65-117

JAFFÉ, A. **From the life and work of C. G. Jung**. Tradução R. C. Hull. London: Hodder & Stoughton, 1971.

JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos**. 2. ed. Peirópolis: Editora Peirópolis, 2020.

JUNG, C. G. **Adaptação, Individuação e coletividade**. OC, vol. XVIII/2. Petrópolis: Vozes [1916] 2011.

JUNG, C. G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2013. Edição sem imagens. Organizado por Sonu Shamdasani.

JUNG, C. G. **O problema psicológico do homem moderno**. OC, vol. X. Petrópolis: Vozes [1928] 2011.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. OC, vol. VI. Petrópolis: Vozes [1921] 2011.

JUNG, C. G. **Wotan**. OC, vol. X. Petrópolis: Vozes, [1933] 2011.

KHUN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. Editora Perspectiva, [1962] 2017.

KOPENWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Companhia das Letras, 2015. Introdução de Eduardo Viveiros de Castro.

KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUZ, M. T. **Natural, racional, social:** razão médica e racionalidade científica moderna. Rio de Janeiro, 1988.

MCGUIRE, W.; HULL, R. F. **C. C. G. Jung: Entrevistas e Encontros**. São Paulo: Cultrix, 1982.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. Lisboa: Publicações Europa América, 1994.

SHAMDASANI, S. **Jung e a construção da psicologia moderna:** o sonho de uma ciência. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2002.

WAHBA, L. Devouring and asphyxia: symptoms of a cultural complex in actual times. **The Journal of Analytical Psychology**, Oxford, v. 68, n. 2, p. 227-240, 2023. DOI: http://doi.org/10.1111/1468-5922.12906. PMid:36994544.

WINNICOTT, D. **Brincar e realidade**. London: Routledge, 2017.

ZOJA, L. **A história da arrogância**. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

Sites de Internet consultados:

CNN BRASIL, 2024. Disponível em: www.cnnbrasil.com.br. Acesso em: 28 ago. 2024.

TAYLOR, M. **'Sephora Kids' e o alarmante crescimento do mercado de produtos de beleza para crianças**. 2024. Disponível em: www.bbc.com/portuguese/articles/crg73zlz718o. Acesso em: 25 ago. 2024.

Diplomado pelo Instituto C. G. Jung de Zurique, Suíça.

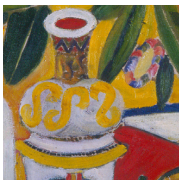
Membro-fundador da Associação Junguiana do Brasil (AJB)
Ex-representante da AJB no Comitê Executivo da IAAP (Associação Internacional de Psicologia Analítica) de 2007 a 2013.
Doutor em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ.
Autor de livros pela Editora Vozes, incluindo A Mitopoese da Psique: Mito e individuação. 5ª reimpressão 2021e O Livro Vermelho de C. G. Jung: Jornada para Profundidades Desconhecidas. 2014. (com edições pelas editoras Routledge, Londres, 2017 e Letra Viva, Buenos Aires. 2019). Coautor e organizador de diversas obras pela Editora Vozes, tais como: Alma Brasileira, Luzes e Sombra, 2015, Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo, 1995, O Masculino em Questão, 1997.
Assessor técnico da coleção "Reflexões Junguianas" da Editora Vozes.
Revisor técnico das traduções dos livros de C. G. Jung O Livro Vermelho: Liber Novus e Os Livros Negros: Cadernos de Transformação, ambos pela Editora Vozes.

walter.boechat@gmail.com

Atravessamentos, fronteiras, transposições

Gustavo Barcellos

Artigos



Resumo

Travessias nos atravessam. Atravessamentos são travessias. Como vivê-las e qual é sua imaginação? Na imaginação das travessias, encontramos muitas imagens, do mito ao Tarô, figuras como Cila e Caribde, o Louco e o Eremita, da linguagem à clínica, da vida à morte. O artigo explora as imagens e o impacto emocional que os atravessamentos e as travessias nos impõem, além de explorar os aspectos nos quais a linguagem nos oferece travessias numa clínica sustentada pela fala.

Palavras-chave: psicologia arquetípica, travessias, monstruosidade, mito, linguagem.

Cortando em mar profundo

Leva-nos a quilha

A um doce mundo

ilha

Mariajosé de Carvalho, "Trilogia de setembro", 1976

Atravessamentos

Tudo nos atravessa: emoções, ideias, sentimentos, sensações, percepções, perversões, intuições, aquilo que não compreendemos ou o que levamos tempo para compreender, para acomodar, para aceitar. Tudo nos atravessa. Somos atravessados pelas demandas dos outros, da sociedade, da história, e por nossas próprias demandas, nossos desejos, nossas vontades. Somos atravessados pelos sonhos, que continuam durante o dia, ou por alguns dias, anos até, a nos encantar, a nos perturbar, a nos deslocar. Somos atravessados pela surpresa, pelo inesperado, pelos sustos. Somos atravessados pelo cotidiano, pelos compromissos, pelas tarefas. Somos atravessados pelo amor, por sua chegada ou sua partida. Somos atravessados pelo tempo, pela morte, pela doença. Somos atravessados pelos deuses. Somos atravessados.

Atravessamos pontes, fronteiras, vizinhanças, terrenos, quintais, pátios, terras, mares e ares. Atravessamos fases difíceis, territórios estrangeiros, dúvidas e incertezas, países e nações. Atravessamos

regimes políticos, mentalidades, tipos psicológicos. Há revoluções, insurgências, transformações, transições. Tupamaros perseguidos se tornam presidentes, torturados por ditaduras militares também. Atravessamos gêneros e sexualidades, do macho alfa ao boyceta, da Cinderela à Drag Queen. Atravessamos de um a outro estágio da vida, de uma fase a outra. Onde estará a continuidade? Haverá mesmo continuidade? Atravessamos o mar. Atravessamos o samba.

Somos atravessados, sempre uma atravessaria. Porosos, ficamos finalmente parecendo peneiras para nós mesmos, cheios de furos. E haverá uma vida sequer sem furos? Furamos o compromisso, furamos a bolha, furamos a data, furamos o bolo, o pneu, o sinal, até os nossos furos de reportagem, ou seja, furos na maneira como reportamos nossas vidas. Papo furado. Toda nossa narrativa biográfica, toda a história que nós contamos sobre nós mesmos, inclusive a que levamos às nossas terapias, um enorme papo todo furado. Pois há buracos em nossas narrativas, furos, e é por eles que a alma entra. Falamos então de um ego poroso. Precisamos desses buracos, esses que são sempre mais embaixo. A ciência médica chama esses buracos de doenças. A psicanálise, de psicopatologia da vida cotidiana. A psicologia junguiana, de complexos, complexidades, ou memórias, sonhos, reflexões. Não precisamos dar nomes a eles. Buracos são buracos, sabemos disso, pois os conhecemos desde o início já que há inclusive um certo número deles em nossos próprios corpos, com os quais temos que conviver, orifícios por onde entra ou sai a vida. Fase oral, fase anal, fase genital: buracos libidinosos? Há buracos por toda parte, na cidade, nas estradas, nos campos, nas montanhas, nas encostas, no espaço sideral, no mundo. Há buracos quentes, fundos, há buracos negros. Buracos de enterrar pessoas, e também sentimentos, tristezas, memórias. Buracos onde enfiar a própria cabeça − operação tapa-buracos, quantas vezes precisamos delas? Assim, temos em nós a *experiência* dos buracos, no corpo e na alma. Por eles, as coisas nos atravessam. Enchem, ou esvaziam, nossas vidas. Somos atravessados.

Balsas, pontes, túneis, aviões, trens, navios, carros, motos, bicicletas; a rosa-dos-ventos, as bússolas, o astrolábio, o GPS; o nado, a caminhada, a corrida, o pulo; o caminho, os descaminhos, a trilha; a decolagem, o voo, o pouso; desatracar, singrar, navegar, rodar, cruzar. Esses são alguns dos objetos e das ações que apresentam para nós a imaginação das travessias. Vamos tentar atravessar sua psicologia.

A travessia é o reino das extensões. Vamos de um lugar a outro. Nelas, nas travessias, somos nautas (do grego *nautes*): astronautas, cosmonautas, argonautas, internautas, espaçonautas, psiconautas. A náutica refere-se a navegação e, hoje, mais que nunca somos novamente forçados a navegar, agora num mar de informações, permanentemente conectados à internet. A internet como um fluxo que nos atravessa. Essas serão travessias?

Mas a travessia é também o reino das conexões e aqui temos, na ponte, sua melhor e mais eficaz metáfora. Será? Talvez a ponte não seja uma imagem de conexão exatamente, mas sim de junção, como argumenta Peter Bishop (1988), que escreveu um lindo estudo sobre as pontes. Desse seu estudo, destaco: "() pontes não apenas conectam, elas fundamentalmente *juntam*. A imagem da conexão é por demais linear, muito restritiva" (Bishop, 1988, p. 89). Assim, conexão e junção não são a mesma coisa. Para ele, pontes nos apresentam a fantasia do máximo de fluxo não interrompido. Fluxos juntam e, quem sabe, é isso que querem nossas travessias: fluir e juntar, ainda que tantas vezes não consigamos completar nossas travessias. Ficamos no meio do caminho. Uma separação, ou um divórcio que, necessário, não se realizou, esticando relações tóxicas, ou envelhecidas. Uma transição de carreira que não tivemos coragem, ou condições, de fazer. Quando poderemos saber se completamos inteiramente o trabalho de um luto? Uma viagem sonhada que nunca aconteceu. Uma palavra não dita, o gesto abortado. Malogros.

Travessia e mito

Na mítica grega, há muitas imagens de travessia. Elas nos ensinam muitas coisas. Para mim, a mais interessante talvez seja mesmo aquela que envolve dois estranhos seres marinhos que, depois de passarem por processos de metamorfose intensos, terão suas existências ligadas a caminhos e travessias: falo de Cila e Caribdes. Cila e Caribdes, duas ninfas aquáticas, naíades, que foram transformadas em monstros. Depois da transformação, vão ambas habitar o Estreito de Messina, que é o estreito que separa a ilha da Sicília da península itálica, e vão atuar no mar. Estreitos são faixas de água que unem massas de água muito maiores, como oceanos e mares. No Estreito de Messina, é comum produzir-se a ilusão óptica conhecida como Fata Morgana, uma miragem em alto-mar que se deve a uma inversão térmica. Nela, as imagens duplicam-se. A metamorfose de Cila se dá porque ela está fugindo da perseguição de Glauco, uma criatura aquática bem feia. O elemento água está aqui bastante presente, reparem. Cila é descoberta por Glauco, também ele metamorfoseado pelos deuses em um deus marinho. Glauco era um humano que as divindades aquáticas resolveram transformar em uma criatura do mar com uma barba verde acinzentada, braços azulados, pernas curvadas. Ele se apaixonou pela ninfa Cila que, apavorada com sua aparição, põe-se a fugir pelas águas, pelas rochas, pelas cavernas submarinas. O amor do feio Glauco era imenso e, desesperado, ele se lança em perseguição da bela ninfa, implorando aos prantos (a água de novo) que ela lhe conceda um pouco de atenção. Impermeável a suas súplicas, Cila continua em fuga, escondendo-se num lugar tão inacessível que jamais Glauco conseguiria encontrá-la. Abatido, ele acha que perdeu a ninfa que está perseguindo e vai dar na ilha de Ea, a ilha onde vive Circe, a maior feiticeira da mitologia grega, a bruxa, aquela que conhece a magia,

presente em diversos mitos. Glauco pede a ela uma intervenção mágica para que Cila se encante por ele. Mas algo surpreendente acontece: Circe acaba ela mesma se encantando por Glauco, declara seu amor, sua paixão, e agora é ele que não a quer e foge dela. Ele perseguia uma ninfa que fugia dele, agora é ele que foge de Circe, que o persegue por amor. *Às vezes, as travessias são perseguições.* Mas ela, em vez de se vingar de Glauco, transformando-o em alguma outra coisa, resolve vingar-se de Cila, que é a rival. Ela prepara suas poções mágicas com ervas e as deixa onde Cila gosta de se banhar, numa fonte, e então envenena essa fonte. Cila, que era uma belíssima ninfa, acaba sendo metamorfoseada num monstro, de quem agora Glauco terá repulsa. O aterrorizante monstro marinho em que Cila se transformou tinha o rosto de uma bela mulher. O mais cruel é que o rosto permaneceu o mesmo, de uma beleza notável, mas em volta da cintura possuía seis cabeças de serpente com três fileiras de dentes e ainda um círculo, que sai dela, de doze cães ladradores. Os cães a alertavam quando um navio passava pelo estreito, um estreito onde acontecem muitas cenas mitológicas. Muitos heróis, em suas travessias, têm de passar por ali, a passagem pelo Estreito de Messina. Entre eles, o mais famoso talvez seja Ulisses, que está em sua viagem de regresso à Ítaca, e tem de passar por esse estreito. Uma travessia peculiar, de volta para a casa. *Muitas travessias são de volta para a casa.* Ulisses é o arquétipo do viajante. As travessias mais significativas passam por ali, por Messina. *Muitas vezes, as travessias são portanto passagens, são passageiras.* Ulisses perde a maioria de seus companheiros nesse estreito, perde todos os seus navios, fica praticamente sozinho, e consegue passar. Talvez isso fale do herói, deste herói que quer ir embora para casa, dos poucos que conseguem atravessar o estreito entre Cila e Caribdes. Ulisses escapa de Caribdes e é atacado por Cila. Escapa de ambas.

Nesse estreito, temos, assim, de um lado esse monstro, Cila, colocado ali, que devora marinheiros, destrói navios, criaturas, um monstro predador de tudo aquilo que por ali atravesse. Apresenta o perigo das travessias, o perigo de sermos tragados por nossas travessias, de desaparecermos nelas. *Muitas vezes, as travessias nos engolem.* E, do outro lado, temos Caribdes, outro monstro, que também era uma ninfa transformada. Todos conhecem a história, mas há detalhes interessantes: enquanto Caribdes tinha uma existência de ninfa, era particularmente conhecida como uma ninfa voraz, tinha muita fome, muita voracidade. Fome sem fundo. Ela é transformada por Zeus, fulminada por um raio e lançada às profundezas do mar, onde se transformou em um monstro marinho: sua epifania será então um redemoinho. Sua voracidade é transformada num monstro que é um redemoinho no Estreito de Messina. Ou seja, quando os navios passam, ela assume a forma de um redemoinho e os vai engolindo a todos.

É porque gostaria de dividir com vocês a questão em torno da ideia de monstruosidade e travessias que trouxe essas duas criaturas tão desagradáveis. Monstros estão presentes em várias mitologias.

Também na alquimia, o *monstrum* de uma conjunção mal realizada. Estão também presentes na psicologia junguiana. Os monstros são criaturas importantes na medida em que precisamos deles para nos devolver à humanidade. O que chama primeiramente a atenção é que a grande maioria dos monstros da mitologia clássica são mulheres, são monstros femininos. Há vários monstros masculinos, é verdade, mas grande parte da imaginação monstruosa grega é feminina: Quimera, Lâmia, Medusa, Harpias, Górgonas, Esfinge, Medéia (de certa forma) e, aqui, Cila e Caribdes.

A história de Cila e Caribdes no Estreito de Messina gerou uma expressão conhecida: refere-se a uma situação em que se está "entre Cila e Caribdes". Ou seja, é uma expressão de caráter filosófico para contar sobre uma situação na qual estamos entre uma coisa negativa e outra, entre um mal e outro. Jung a utiliza algumas vezes. É uma metáfora potente sobre travessias, atravessamentos, sobre estreitos, estreitamentos, momentos da vida em que temos que atravessar por caminhos apertados, afunilados e perigosos, difíceis, quando temos que fazer grandes transformações e nos sentimos restringidos, pressionados, sem poder de escolha, limitados. Podemos ser destruídos tanto de um lado quanto de outro, quer seja por Cila ou por Caribdes.

Agora, sobre os monstros, sobre monstruosidades:

O *monstrum* é, etimologicamente, "aquele que revela", "aquele que adverte", um glifo em busca de um hierofante.

Essa recusa a fazer parte da "ordem classificatória das coisas" vale para os monstros em geral: eles são híbridos que perturbam, híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E, assim, o monstro é perigoso, uma forma — suspensa entre formas — que ameaça explodir toda e qualquer distinção.

Uma categoria mista, o monstro resiste a qualquer classificação construída com base em uma hierarquia ou em uma oposição meramente binária, exigindo, em vez disso, um "sistema" que permita a polifonia, a reação mista (diferença na mesmidade, repulsão na atração) e a resistência à integração — que permita... "um jogo mais profundo de diferenças, um polimorfismo não-binário na 'base' da natureza humana."[1]

Estes são trechos de J. J. Cohen, que estão em seu livro *Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras* (Cohen, 2000). Precisamos dos monstros. O monstro mostra, revela alguma coisa, e é assim aquele que adverte. Defende − ou desmonta − a fronteira entre o humano e o não humano.

---

[1] J. J. Cohen, *Pedagogia dos monstros - os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*, tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp. 23-60. Jeffrey Jerome Cohen é professor de Língua Inglesa e diretor do Programa em Ciências Humanas da George Washington University. Tem publicado artigos sobre teoria do gênero e sobre a construção cultural da monstruosidade. Seu livro mais recente é ***Sex, monsters and the Middle Ages***.

Falo aqui de monstruosidades porque, para mim, elas nos apresentam uma imagem extrema de travessia. O monstro não é deformado, ao contrário, é multiformado. Fala em polifonia, fala de sairmos de um regime binário, normal-anormal, formado-deformado. O monstro faz com deixemos um regime binário de pensamento, formação-deformação. Já é uma travessia. Com eles, os monstros, questionamos binarismos. Aqui, os monstros nos ajudam. Binarismos podem muito facilmente se tornar oposicionalismos, pensar apenas em termos de opostos: cheio e vazio, dentro e fora, conexão e solidão, acima e abaixo, sujeito e objeto, comunidade e individualidade, fixo e móvel, feminino e masculino, fantasia e realidade. Pares de opostos polares assombram a psicologia junguiana, que está toda montada em polaridades, mas vão além disso: o oposicionalismo é "uma moldura ideológica imposta à vida por nossas mentes e é geralmente inconsciente." (Hillman, 2013, p. 118). Para enxergarmos as coisas do ponto de vista da alma, devemos "superar o quadro mental que o dualismo nos impõe," como sugere, em seu notável *O pensamento-paisagem* (2008), o geógrafo e orientalista Augustin Berque (2023) ao falar de "mediância", ou num *corpo medial*, ou seja, o campo intermediário e multiplicado entre um indivíduo e seu meio. Oposições separam. Logo nos vemos envolvidos em "transcender" os opostos, e com enantiodromia, compensação, equilíbrio, balanceamento, todas metas espirituais. Não é o modo com que a alma faz distinções. Não é psicológico. A alma vê e aprofunda cada coisa nela mesma, sem precisar de pares, oposições, apenas de analogias, semelhanças. A alma conecta o tempo todo.

•

No Tarô, a travessia traz, a meu ver, duas imagens bem interessantes, do Louco e do Eremita, as cartas 0 e 9 no baralho. Andarilhos, eles apresentam o modo caminhante de atravessarmos o mundo. O Eremita representa o sábio que resolveu viver longe da sociedade, buscando conhecer a si mesmo e o mundo através do silêncio e da contemplação interna, e da caminhada solitária. Ou seja, a viagem interior. Nesta concepção − contemplação interna, sabedoria que vem do interior −, trata-se, para usarmos os termos de Fernando Pessoa, da dedicação à paisagem interior.[2] Outro ponto diz: o Eremita,

[2] O trecho está num livro de Fernando Pessoa, ele mesmo, chamado Cancioneiro, em que ele menciona essa duplicidade da paisagem interior e da paisagem exterior:
"1 - Em todo o momento de atividade mental acontece em nós um duplo fenômeno de percepção: ao mesmo tempo que temos consciência de um estado de alma, temos diante de nós, impressionando-nos os sentidos que estão virados para o exterior, uma paisagem qualquer, entendendo por paisagem, para conveniência de frases, tudo o que forma o mundo exterior num determinado momento de nossa percepção.
2- Todo o estado de alma é uma paisagem. Isto é, todo o estado de alma é não só representável por uma paisagem, mas verdadeiramente uma paisagem. Há em nós um espaço interior onde a matéria de nossa vida física se agita. Assim uma tristeza é um lago morto dentro de nós, uma alegria um dia de sol no nosso espírito."
(Pessoa, 2001, p. 101.)

o Arcano 9, é uma carta que simboliza o isolamento, a restrição, o afastamento. O Eremita isola-se para descobrir o conhecimento que o rodeia. Na psicologia junguiana do processo de individuação, a ênfase recai exatamente sobre isso: isolamento, retiro, um olhar para si mesmo, uma mirada intrassubjetiva, a ocupação com a sua paisagem interior, meditação, análise dos sonhos, escrutínio das emoções, num processo que é normalmente compreendido como isolado, voltado para si mesmo. Vejo nisso algumas características desta carta, embora haja ainda outra, não exatamente definição, mas referência ao processo de individuação bem mais interessante. Em 1932, Jung deu uma série de conferências sobre a psicologia da kundalini yoga, onde encontro esta frase: "a individuação é o tornar-se aquilo que não é o ego, aquilo que você não é, você se sente como se fosse um estranho." (Jung, 1999, p. 39). Esta me parece já uma outra maneira de compreender aquilo de que estamos falando: tornar-se aquilo que não é o que conheço de mim, mas o outro dentro de mim, apontando, de alguma forma, para a ambiguidade fundamental, o estranho dentro de mim, aquilo que não sou. Aqui, o próprio Jung está de alguma maneira se contradizendo e, felizmente, porque as contradições são bem-vindas nesse tipo de pensamento: por um lado, há essa ideia de que a individuação é o tornar-se aquilo que se é, ou seja, a definição, digamos, mais *standard*, como um *processo de cuidado de si*; por outro, ele está sugerindo que o importante seja "tornar-se aquilo que você não é", um *processo de saída de si*.

A carta do Louco, por outro lado, é uma carta não numerada, a carta zero, digamos assim, tanto o começo quanto o fim. Louco e Eremita: os dois são andarilhos, os dois carregam consigo um bastão de caminhada. Um é jovem, outro é velho. Esse contraste, que diz que essas duas cartas teriam bastante a ver uma com a outra, faz-me ousar pensar que seriam, por assim dizer, dois momentos de um mesmo arquétipo. Então, temos o Eremita e o Louco, o velho e o jovem. Ora, na psicologia arquetípica, trata-se de um arquétipo ao qual nos referimos normalmente como *senex et puer*, que é, por assim dizer, um drama com o qual estamos envolvidos na vida o tempo todo: o que é novo em nós, o que é velho em nós? O que precisa permanecer, o que precisa ser ultrapassado? Como prestar atenção e cuidar de nossos processos de renovação? Como reconhecê-los? E todos os desafios de fazer com que "novo" e "velho" se harmonizem diante de tanta disputa que pode haver entre eles dentro de nós. Em nossa cultura, há uma relação bastante conflituosa entre tudo aquilo que quer nascer, que é novo, que aponta para uma renovação (o MAKE IT NEW poundiano), e aquilo que é velho, que é estabelecido, que é sábio, permanente, tradicional ou ultrapassado. Veja-se, por exemplo, como James Hillman, meu autor de referência dentro do campo junguiano, refere-se a essa energia *puer*:

> O *puer aeternus* é aquela estrutura de consciência e padrão de comportamento que... é compelido por um falicismo a investigar, buscar, viajar, caçar, pesquisar e transgredir todos os limites. (...) É espírito incansável que não tem "lar" na terra, está sempre vindo de algum lugar ou indo para algum lugar, em trânsito. (Hillman, 1998, p. 196)

Essa é a imagem que temos do andarilho, um transeunte. Combina com o Louco do Tarô. O Eremita é um andarilho também. Ambos estão em travessia. Mas veja a leveza com que se apresenta a imagem do Louco, até há certa alegria olhando para cima. O Louco olha para cima, o Eremita olha para baixo. O Eremita já tem um lugar na terra. O Louco, como diz Hillman, não tem um lugar na terra, está olhando para o céu. Pertence ao céu, aos altos ideais. É um olhar ascendente, enquanto que o Eremita tem um olhar descendente. Dois estilos de travessia.

A meta final da noção de individuação é apresentada com frequência no imaginário *senex*, ou seja, isolamento, união, pedras, sistemas cósmicos, diagramas geométricos, especialmente a mandala estruturada, os cristais e o homem velho sábio. "Até mesmo 'totalidade através da integração', que é uma das definições também de individuação, pode refletir Saturno que comeu todos os outros Deuses engolindo os seus filhos."(Hillman, 1998, p. 258). Com a carta do Eremita, estamos diante de uma noção de cuidado de si talvez um pouco menos poética, evidentemente mais pesada, que enfatiza esses aspectos todos que estou salientando: introspecção, introversão, isolamento, trabalho quase que exclusivamente na paisagem interior. O Eremita é a prosa. A poesia chega com o Louco.

Travessia e linguagem

Em nossas travessias, há também a via das dúvidas. Essa é interessante. Põe-nos inquisitivos, longe das certezas que sempre nos fixam, nos agarram, impedindo-nos de ir adiante, de ir embora, navegar, perscrutar, inquirir, mover. As certezas nos têm, não somos nós que as temos. Por via das dúvidas, podemos derrubar as certezas mais perigosas, chegando a lugares incertos, ou não, desconhecidos, novos, desafiadores. Por via das dúvidas, vamos mais longe, consideramos outros pontos de vista. A dúvida amplia o olhar. É porque duvidamos que nos aprofundamos na compreensão de algo. Para isso, contudo, é preciso sermos sinceros com a dúvida, ou seja, não confundi-la com ignorância ou disfarçá-la como vergonha. A dúvida é viva, ninguém duvide. A dúvida nos amolece por dentro, e é aí que podemos transitar melhor. Atravessar melhor, embora não seja assim que duvidar nos pareça a princípio. A dúvida nos liberta das certezas, tantas vezes tão aprisionantes. Certezas aprisionam, ou talvez, podemos especular, nem mesmo existam, pelo menos de modo definitivo, imóvel. Por isso que dizemos, lembrando um certo

sábio chinês, que realmente a única certeza que temos na vida é: para uma xícara de arroz, duas de água.

•

Êxodos e diásporas. Cruzamentos e encruzilhadas. Sete são os mares. A vida é uma viagem, não deveria ser tão breve. A travessia neste mundo é curta, veloz. Uns dizem que estamos voltando para casa. O regresso ao lar é uma espécie particular de travessia: o caminho de volta, para nós mesmos ou para um ideal − um *topos* paradigmático na literatura e um arquétipo poderoso na vida. Assim, a mais definidora de todas as travessias é, sem dúvida, a última, que fazemos, dizem, numa embarcação, aquela cruzando um rio brumoso, num barco conduzido por timoneiro de reconhecido talento e ampla fama, Caronte, meio velhote meio monstro, em direção à morte, rumo ao mundo das trevas, o outro lado da vida, viagem sem volta. A nau dos insensatos? Não, essa é outra.

Contudo, a imagem mais deslumbrante de travessia que temos em nossa psicologia arquetípica é a do Cavaleiro Errante. Com ele, James Hillman arremata seu testemunho magistral sobre os caminhos da alma, o livro *Re-vendo a psicologia* (1975). O Cavaleiro Errante leva-nos a compreender que a alma está sempre caminhando, sempre em travessia, errática, errando. Ele é o espelho da psique, a alma errante. Lembremos que a Necessidade (*ananké*) era chamada de Causa Errante. Noções mais antigas encaram a alma como um andarilho errante, sempre na estrada, sempre vagueando, seguindo a fantasia. Como na canção: "Sou errada, sou errante/Sempre na estrada, sempre distante/Vou errando enquanto o tempo me deixar."3

•

Agora, para terminar, o advérbio *através*. Nessa reflexão, não podemos escapar dele, ele é incontornável. Seu léxico diz: "por meio de", "mediante", "por intermédio ou intervenção de". Tudo a ver com atravessamentos, fronteiras, transposições. Aqui devo chamar James Hillman novamente, esse grande atravessador de noções e mentalidades, ideias e atitudes, pois ele nos ensina uma lição vigorosa sobre atravessamentos, sobre travessias, exatamente em sua sugestão de que é a alma que, além de nos atravessar, atravessa tudo e todos, querendo enxergar sempre mais e mais fundo, naquilo que aparece, nessa reflexão, como a atividade específica, básica e original da alma: enxergar através, *seeing throught.* Ao compreendermos que é por meio da alma que os eventos se tornam experiências, entende-se que é "o olho faminto da psique que deseja ver através" (Hillman, 2010, p. 269) de tudo e todos que dissolve a casca dura dos eventos para chegar no miolo mole das fantasias que sustentam os eventos. Nesse movimento, nesse mover-se, também chamado de *psicologizar*, faz alma, aprofunda. "Enxergar através" nos fala da alma sempre em travessia.

---

[3] Canção de Paula Toller e George Israel, "Nada sei", com a Banda Kid Abelha, lançada em 2002.

E por falar em através, a psicologia que fazemos é por meio de metáforas, atravessamos os acontecimentos através delas em busca dos aprofundamentos e das aproximações, pois metáforas são nossos "meios de transporte", e as próprias vias que atravessamos na alma. Metáfora: caminho para frente e para trás. De um lado para outro. Fluxo e refluxo. "Transferência", lembra-nos Alfredo Bosi, é a "palavra que traduz literalmente o grego *metaphorà*" (Bosi, 2000, p. 303) − ou seja, travessia, e por que não? Metáforas nos atravessam e nos fazem atravessar. Enxergar através se dá por metáforas. A metáfora é um mito condensado, como ensinou Vico, uma fábula abreviada, e deve ser entendida "menos semanticamente como uma figura de linguagem, e mais ontologicamente como um modo de ser. (...) Metáforas são mais que um modo de falar; são modos de perceber, sentir e existir" (Hillman, 2010, p. 303). Por meio delas então viajamos.

Penso que nós, psicanalistas, deveríamos ser sempre amantes das palavras, que guardam para nós as metáforas. O amor pela alma significa amor pelas palavras, que a apresentam, ou melhor, que a atravessam. O amor pelas palavras está naturalmente colocado numa atividade que, já de início, definiu-se como a "cura pela fala", algo a princípio muito estranho no universo do cuidado: curar falando? Sem remédio, sem substâncias, sem toque, sem corte? Que as palavras têm força extraordinária e poder misterioso já o sabem há muito tempo as Religiões e as tradições místico-espirituais de vários povos, que dirá a Política e o Direito. Pois a palavra toca o corpo, toca os sintomas. A palavra faz corpo, faz sintoma. Foi isso que a psicanálise percebeu, ou redescobriu para o campo do cuidado: a palavra cura o corpo, cura os sintomas. *A alma é coisa obscura até ser dita.* Do silêncio para a palavra, há uma travessia que nos define como humanos. Sabemos que no discurso algo já está em curso, já está se movendo. O nosso *gira-mundi* é um gira-palavra. Para lembrar, num único verso, tudo o que me ensinou sobre as palavras minha amiga Neide Archanjo, uma das mais inspiradas vozes poéticas que nosso país já teve, cito:

> *porque sendo água por fora*
>
> *as palavras são mares por dentro*
>
> (Archanjo, 1984*,* p. 36)

Os linguistas definem a *etimologia* como "o estudo da origem das palavras." Nós, analistas, a compreendemos como a observação, na palavra, de seu inconsciente. Deixei a etimologia para o final, ao contrário do que fazemos normalmente ao começarmos por ela. Ela é tantas vezes o nosso abre-caminhos nas travessias e travessuras da linguagem. A etimologia ajuda a "abrir a metáfora", pois é preciso fazer com que ela reverbere. Sem reverberação, é apenas uma figura de linguagem. Atravessar, *travers*, travessia, travessão. "Tra-ves-sia": ato de atravessar, de se deslocar de um ponto a outro. A palavra "travessia" origina-se do latim, do radical *trans*, de "através, o que cruza", e *versus*, de "virar, fazer dar volta". É, sem dúvida, apesar de desgastada, uma grande metáfora.

Então metáforas nos tornam móveis. Metáforas nos atravessam, nos fazem virar as percepções, cruzar dando a volta *por baixo*. Fazem-nos atravessar de um lugar a outro, de uma a outra situação. Fazem nosso mundo girar, gira mundo. Nesse girar, aparecem as compreensões. Então, temos nossas vidas "atravessantes", e nós, travessos, inquietos, em travessia. Afinal, estamos todos aqui... de passagem, não?

Pedra Grande

Julho/2024

Referências Bibliográficas

ARCHANJO, N. **As marinhas**, Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.

BERQUE, A. **O pensamento-paisagem**. Tradução de Vladimir Bartalini e Camila Gomes Sant'Anna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

BISHOP, P. The soul of the bridge. *In*: Cobb, N. (ed.). **SPHINX 1:** a journal for archetypal psychology and the arts. London: The London Convivium for Archetypal Studies, 1988. p. 89-114.

BOSI, A. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

COHEN, J. J. **Pedagogia dos monstros:** os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HILLMAN, J. **O livro do puer**. Tradução de Gustavo Barcellos. São Paulo: Paulus Editora, 1998.

HILLMAN, J. **Re-vendo a psicologia.** Tradução de Gustavo Barcellos. Petrópolis: Editora Vozes: 2010.

HILLMAN, J. **O sonho e o mundo das trevas.** Tradução de Gustavo Barcellos. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

JUNG, C. G. **The psychology of Kundalini Yoga:** notes of the seminar given in 1932. Princeton: Princeton University Press, 1999.

PESSOA, F. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2001.

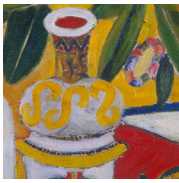
Gustavo Barcellos é escritor e psicólogo, analista didata da Associação Junguiana do Brasil e membro da Associação Internacional de Psicologia Analítica. Membro fundador do Instituto Mantiqueira de Psicologia Arquetípica-IMPAR. Autor de *O irmão: psicologia do arquétipo fraterno*, *Psique & Imagem*, *O banquete de psique: imaginação, cultura e psicologia da alimentação*, *Mitologias Arquetípicas* e *Zeus: fabulação do mundo e paternidade arquetípica,* todos pela Editora Vozes. Conferencista com trabalhos apresentados no Brasil e no exterior, coordena seminários de psicologia arquetípica desde 1985 e é o tradutor de vários títulos de James Hillman, analista pós-junguiano e iniciador da psicologia arquetípica. Trabalha há mais de 35 anos como analista em São Paulo.

Email: gbarcellos@uol.com.br

JUNGUIANOS E PSICODÉLICOS: um diálogo em construção

Iago Lôbo

Artigos



RESUMO

O artigo introduz o debate sobre psicodélicos na literatura junguiana, revisando os principais comentários de C. G. Jung, Aniela Jaffé e Marie-Louise von Franz sobre o tema, além dos trabalhos de Ronald Sandison, Margot Cutner, Michael Fordham e Betty Eisner, junguianos que usaram psicodélicos em contexto terapêutico entre as décadas de 1950 e 1970. Discordando da opinião negativa de Jung contra esse modelo de psicoterapia, esses pioneiros junguianos encontraram uso terapêutico de psicodélicos, enfatizando o trabalho de integração dos materiais inconscientes acessados. Embora Jung tenha sido contrário ao uso clínico de psicodélicos, sua teoria e conceitos psicológicos revelam facilmente aplicáveis na compreensão da experiência psicodélica, contribuindo para uma ampliação dos debates no âmbito do Renascimento Psicodélico. O texto pretende servir de referência teórica e bibliográfica para estímulo de mais trabalhos clínicos e teóricos sobre o uso de psicodélicos a partir da psicologia junguiana.

Palavras-chave: Jung; Psicologia Analítica; Renascimento Psicodélico; Terapia Psicodélica; Terapia Psicolítica

INTRODUÇÃO

Entre o fim dos anos 1990 e início dos anos 2000 observamos um movimento global de retomada das pesquisas envolvendo ensaios clínicos com substâncias psicodélicas em humanos. Esse movimento tem sido chamado de Renascimento Psicodélico (SESSA, 2013), fazendo referência à retomada dos esforços iniciados nas décadas de 1950 e 1960, originando a disciplina que hoje chamamos de Ciência Psicodélica. As substâncias psicodélicas vêm sendo propagadas, principalmente pelos meios de comunicação de massa, como possíveis promessas para as crises globais de saúde mental, e nos meios acadêmicos, uma esperança de um novo paradigma no campo das psicoterapias associadas a substâncias psicoativas. Mas ainda é um campo em construção; ou, talvez possamos dizer, em disputa.

Via de regra, o que vem sendo chamado de Ciência Psicodélica são os conhecimentos produzidos dentro de um contexto acadêmico e biomédico, que nem sempre valoriza fatores subjetivos e sociais da experiência psicodélica. A psicologia não tem tido tanto protagonismo nesse cenário, mas, aos poucos, a categoria vem sendo convocada a pensar os diferentes contextos de uso de psicodélicos, que aparecem cada vez mais nos consultórios como demandas clínicas: seja como espaço de elaboração de uma experiência com alguma substância psicodélica, seja como espaço de preparação e acompanhamento para essas experiências.

Ainda que a postura reticente de Jung em relação aos psicodélicos pareça ter influenciado o campo junguiano até os dias atuais, o convite da Associação Junguiana do Brasil para escrever este artigo e compor uma mesa sobre psicodélicos, ao lado do Prof. Dartiu Xavier, no XXVII Congresso da AJB (11-14/09/24), em Salvador, demonstra uma mudança de perspectiva sobre essas substâncias. Neste texto, a partir de uma revisão de literatura, buscarei demonstrar os diferentes posicionamentos adotados por junguianos sobre as substâncias psicodélicas e seus usos terapêuticos, propondo uma reaproximação entre os campos e sugerindo temas para trabalhos futuros.

1. JUNG E A MESCALINA

Não poderíamos começar esta conversa por outro ponto que não os próprios escritos de Jung sobre o tema. Tendo morrido no ano de 1961, seria difícil Jung não ter ouvido falar sobre as experiências com psicodélicos que ganhavam espaço entre intelectuais e escritores europeus e norte-americanos pelo menos desde a década de 1920. Os psicodélicos se popularizariam ainda mais no meio científico depois da descoberta dos efeitos psicoativos do LSD em 1943.

Os únicos escritos de Jung que citam diretamente os psicodélicos são encontrados em cinco cartas pessoais e em dois capítulos do *Psicogênese das doenças mentais*, entre os anos de 1953 e 1959. Considerando esses textos, percebe-se que Jung teve contato com as pesquisas com psicodélicas realizadas dentro do período chamado de Primeira Era Psicodélica (SESSA, 2013), entre as décadas de 1880 e 1930, quando as principais substâncias psicoativas pesquisadas eram o ópio, o haxixe e a mescalina. Como veremos mais à frente no texto, embora tenha lido trabalhos sobre o LSD, Jung parece ter consolidado suas impressões sobre os usos psicoterapêuticos de psicodélicos a partir da leitura de pesquisas e relatos com a mescalina (princípio ativo encontrado nos cactos peiote e wachuma).

Predominava nessa Primeira Era Psicodélica, desde a síntese da mescalina em 1919 e a invenção1 do LSD em 1943, o paradigma psicotomimético (palavra derivada do termo *mimese*, imitação), que propunha o uso dessas substâncias como ferramentas de indução de estados psicóticos, para compreensão da experiência fenomenológica da loucura, bem como descobrir suas possíveis causas. No paradigma psicotomimético, portanto, os potenciais clínicos dos psicodélicos ainda não eram reconhecidos nem investigados (RODRIGUES, 2019, p. 17), o que também pode ter influenciado a visão de Jung.

A primeira referência direta de Jung sobre os psicodélicos está numa carta de 1953, escrita em resposta ao parapsicólogo Joseph Rhine [1895-1980] (JUNG, 2015a). Em carta anterior, Rhine, além de sugerir que Jung escrevesse suas recordações de experiências e observações de fenômenos extrassensoriais, comenta sobre os experimentos do escritor britânico Aldous Huxley [1894-1963] e de um grupo de cientistas que incluía "[...] um inglês e um psiquiatra canadense usando o alcaloide mescalina como método para lhes dar acesso a operações inconscientes". Jung responde dizendo que o pesquisador no Canadá é o Dr. Smythies, mas que não consegue ver quais contribuições seu trabalho traria para a compreensão dos fenômenos extrassensoriais.

Em *As portas da percepção*, onde Huxley relata suas experiências pessoais com a mescalina, o escritor faz referência ao trabalho de John Smythies [1920-2019], afirmando que "[...] pelo menos um filósofo profissional tomou mescalina com o intuito de lançar luz sobre antigos enigmas não resolvidos, tais como o lugar da mente na natureza e a relação entre o cérebro e a consciência" (HUXLEY, 2022, p. 10). Mergulhado no paradigma psicotomimético, o psiquiatra passou a defender que a esquizofrenia poderia ter sua causa na produção anormal de alguma substância endógena semelhante à mescalina, como a catecolamina (SMYTHIES, 1953).

Em outra carta (JUNG, 2015c), Jung diz ter conhecido por volta do ano de 1925 o trabalho do Dr. Prinzhorn [1886-1933], psiquiatra e historiador da arte que realizou experimentos com mescalina na

---

[1] Escolhemos a palavra "invenção" e não "descoberta" para enfatizar um aspecto ativo do inconsciente de Hoffman no processo de desenvolvimento da mólecula de LSD, já que existe uma hipótese que levanta um importante componente intuitivo nessa história: o químico "pai do LSD" acredita ser "totalmente possível" a hipótese levantada pelo químico David Nichols, de que Hoffman teria tido na verdade "uma experiência mística espontânea, a partir de uma vinculação sincronística, que explicaria tanto o 'pressentimento peculiar' que persistiu junto ao químico [depois de abandonar os estudos iniciais da nova molécula], quanto sua decisão de ressintetizar a molécula, mesmo contra a opinião de seus supervisores". A hipótese de Nichols se sustenta no conhecido fato de que "o químico 'teria uma predisposição a estados alterados de consciência', tendo inclusive relatado uma experiência do tipo ainda durante sua infância". A história da criação do LSD e a hipótese levantada por Nichols está descrita por mim e colegas no capítulo "Doces, amargos e sem gosto: LSD, adulterantes e manejo de efeitos adversos", publicado no livro ***Redução de danos em contexto de festas*** (LÔBO et al., 2021).

Alemanha – quase 20 anos de o LSD ser inventado. A partir desses relatos, podemos concluir que Jung foi introduzido aos psicodélicos através do contato com pesquisas com mescalina, de caráter psicotomimético, que enfatizavam os sintomas e estados induzidos pelo psicodélico, equivocadamente comparados a patológicos, e ignorando seus possíveis usos clínicos.

Já em 1954, Jung reconhece não conhecer tanto sobre as substâncias do tipo da mescalina. O padre Victor White [1902-1960] escreve a Jung comentando ter sido convidado a um manicômio para dar suporte à equipe quanto a materiais de cunho arquetípico e religioso experimentados por pacientes sob efeito de LSD. Jung questiona se a droga que o padre chama de LSD é a mescalina, e confessa conhecer "muito pouco" sobre o tema e não saber qual poderia ser o valor psicoterapêutico para neuróticos ou psicóticos (Jung, 2015b). Mesmo reconhecendo não estar tão atualizado sobre as pesquisas com psicodélicos, Jung demonstra como enxerga de forma negativa as experimentações da ainda então recente ciência psicodélica, afirmando que "[...] É horrível que os alienistas tenham encontrado um novo veneno para brincar, sem o menor conhecimento ou sentimento de responsabilidade" (JUNG, 2015b, p. 173).

Enquanto os alienistas são comparados por ele a um cirurgião que nunca aprendeu mais do que abrir a barriga do paciente e deixar as coisas lá no mesmo lugar, Jung compara Huxley ao personagem do poema de Goethe, que aprende com o mestre como convocar fantasmas, mas não sabe como se livrar deles (JUNG, 2015b, p. 173). Embora não possamos negar a existência de graves erros bioéticos e metodológicos nas primeiras pesquisas com psicodélicos (GEORGE et al., 2020), concordamos com o psicólogo junguiano Fernando Beserra (2011, p. 48) quando diz que Huxley "[...] não pode ser acusado de 'falta de desenvolvimento moral' correspondente a sua 'invenção', já que toda sua obra procura responder à sociedade de sua época, as questões políticas, morais, filosóficas que então se encontravam consteladas".

Na carta a White, Jung (2015c, p. 222) explica o motivo de suas "dúvidas e hesitações" ao uso dos psicodélicos, entendendo que, ao proporcionar um contato com o inconsciente, a experiência psicodélica demandaria necessariamente um trabalho da consciência que ele não acreditava ser possível.

> Só sei que não tem sentido em querer saber mais do inconsciente coletivo além do que se consegue através dos sonhos e da intuição. Quanto mais você conhece dele, maior e mais pesado se torna o seu fardo moral, porque os conteúdos inconscientes se transformam em tarefas e deveres pessoais assim que começam a se tornar conscientes (JUNG, 2015b, p. 172).

Em carta de 1955, em resposta ao entusiasta do LSD Alfred Hubbard [1901-1982], Jung admite nunca ter tomado psicodélicos

ou dado a ninguém; apesar disso, entende que dedicou pelo menos 40 anos de estudo à "[...] esfera psíquica que é descortinada por esta droga: isto é, a esfera das experiências numinosas" (JUNG, 2015c, p. 222). Quando compara o uso da mescalina à imaginação ativa e outras técnicas analíticas, Jung acredita que alcançam resultados similares: quais sejam, a "[...] completa realização dos complexos, e visões e sonhos numinosos". A diferença da mescalina, entretanto, seria que ela "[...] revela tais fatos psíquicos em qualquer tempo e espaço, quando e onde não há nenhuma certeza de que o indivíduo seja maduro o suficiente para integrá-los", enquanto no processo analítico esse encontro se daria "[...] no devido tempo e espaço, no curso do tratamento" (JUNG, 2015c, p. 222).

> A mescalina remove bruscamente o véu do processo seletivo e revela a camada subjacente de variantes perceptivas, aparentemente um mundo de riqueza infinita. Assim, o indivíduo obtém um *insight* e uma visão completa das possibilidades psíquicas que de outra forma (por exemplo, através da imaginação ativa) só alcançaria por meio de um trabalho assíduo e de um treinamento relativamente longo e difícil. Mas se ele os alcança e experimenta [desta forma], ele não só os adquiriu através de um esforço legítimo, mas também chegou ao mesmo tempo a uma posição mental em que pode integrar o significado da sua experiência. A mescalina é um atalho e, portanto, produz como resultado apenas uma impressão estética talvez inspiradora, que permanece uma experiência isolada e não integrada, contribuindo muito pouco para desenvolvimento da personalidade humana (JUNG, 2015c, p. 223).

Já em 1957, em resposta à carta de Betty Eisner [1915-2004], junguiana pioneira na psicoterapia com psicodélicos, Jung quase parece reconhecer algum benefício no uso dos psicodélicos, ao afirmar que "[...] é um fato que você obtém certas percepções e experiências de coisas que aparecem tanto em estados místicos quanto na análise de fenômenos inconscientes, assim como os primitivos em suas condições orgíacas ou intoxicações" (JUNG, 2015d). Mas, na sequência, mais uma vez aparecem suas preocupações quanto à integração da experiência.

Nos capítulos "A esquizofrenia" e "Novas considerações sobre a esquizofrenia", inseridos no *Psicogênese das doenças mentais*, Jung (2015f, 2015g) explicita como entende o funcionamento psicodinâmico dos psicodélicos. Para ele, a experiência psicodélica se aproximaria de fato da experiência esquizofrênica, como uma "desintegração" ou "fragmentação da apercepção" derivada de um "extremo *abaissement du niveau mental*" (§569).

> Esta droga e as similares provocam, como se sabe, um *abaissement* que torna perceptíveis variações inconscientes da percepção, através da queda do limiar da consciência, enriquecendo, por um lado, a percepção de maneira espantosa e, por outro, impossibilitando a integração na orientação geral da consciência (§569).

Neste período, mesmo dando continuidade a suas observações e comparações entre um "distúrbio tóxico" (§570) e a esquizofrênica, aqui Jung parece já começar a se distanciar do paradigma psicotomimético – e também da noção de uma causa orgânica ou tóxica para a psicose. Depois de reconhecer que "[...] o comportamento descontínuo, abrupto, rígido e de estancamento da apercepção esquizofrênica difere da continuidade fluida e móvel dos sintomas produzidos pela mescalina", ele afirma já ter abandonado "[...] a possibilidade [elaborada 50 anos antes] da existência de uma toxina metabólica específica", passando a observar que "[...] a causa psicogênica da doença é mais provável do que a tóxica" (§570). Coincidentemente, ou não, neste mesmo ano de 1958 foram divulgados os resultados de um grupo de estudo internacional organizado pela Organização Mundial de Saúde, que relatou ser favorável à continuidade das pesquisas com psicodélicos, e sugerindo que o termo psicotomimético, "[...] até ser substituído por um mais feliz, não deve ser usado", dadas as diferenças significativas em relação aos sintomas psicóticos (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 1958).

Uma sexta troca de correspondência merece menção aqui, embora Jung não trate diretamente sobre psicodélicos, pelo seu valor histórico: a carta de Jung (1961) a Bill Wilson [1895-1971], fundador dos Alcoólicos Anônimos (AA), virou referência no meio junguiano para os estudos da dependência química (especialmente do alcoolismo). Jung afirmava que alguns alcoolistas poderiam se recuperar "[...] através de experiências espirituais, mais conhecidas como conversões religiosas" (LATTIN, 2012, p. 61), sintetizando a ideia na máxima *spiritus contra spiritum*: "Usa-se a mesma palavra tanto para a experiência religiosa, como para o veneno mais depravado" (JUNG, 1961, p. 625). Para Jung, o alcoolismo seria um desvio inferior no caminho de busca de conexão espiritual.

Jung faleceu, porém, antes de receber a carta de resposta de Wilson, na qual relatava ter vivido uma experiência mística numa sala de hospital que havia, de fato, contribuído no seu tratamento do alcoolismo. Wilson, mais de 20 anos depois, revive esta experiência ao tomar LSD junto ao psiquiatra Humphry Osmond [1917-2004], e passa a defender o uso do LSD como preparação para alcoólatras com dificuldade em compreender o aspecto espiritual dos 12 passos do programa do AA (LATTIN, 2020; MCDONNEL et al., 2024).

2. JUNGUIANOS E PSICODÉLICOS

Como vimos, Jung parece ter adotado uma postura conservadora, ou cuidadosa, em relação ao uso de psicodélicos. Ainda que concordasse que "[...] o rebaixamento da consciência proporcionado pela droga [mescalina] oferece nenhuma resistência ao inconsciente" (JUNG,

2015e, p. 300), entendia que esse contato com o inconsciente não poderia ser benéfico ao indivíduo ou à cultura sem um trabalho equivalente da consciência. Para ele, seriam suficientes os contatos com o inconsciente proporcionados de forma espontânea (pelos sonhos, sincronicidades, símbolos, etc.), a serem elaborados no trabalho analítico. Importantes discípulas, como Marie-Louise von Franz e Aniela Jaffé, seguiram-no nessa forma de entender o fenômeno das drogas, reforçando uma perspectiva proibicionista dentro da teoria junguiana.

Jaffé [1903-1991], discípula próxima de Jung e editora do *Memórias, sonhos e reflexões*, escreve em 1971 sobre a mescalina numa curta passagem do seu livro *O mito do significado na obra de Carl G. Jung* (JAFFÉ, 2021). No texto, fica claro que Jung foi sua principal referência para elaboração do tema que escreve, postulando qual seria a posição adotada pelo mestre:

> Jung mostrou grande interesse pelas experiências com a mescalina. Viu nelas a confirmação das suas pesquisas sobre as manifestações do inconsciente e sua numinosidade. Repudiou o uso de drogas em psicoterapia ou como meio para experiência espiritual e uma "re-harmonização religiosa" do homem, o que não poderia ser diferente, tendo em vista o seu respeito pela natureza e pelos seus ritmos e leis próprios. Uma experiência induzida artificialmente não está, em geral, de acordo com o desenvolvimento e a maturidade da personalidade. Essa discrepância encerra um perigo, porque qualquer conteúdo que emerge do inconsciente para a consciência implica um dever espiritual ou moral, que, se não for cumprido, levará a incompreensões, complicações, sofrimento e doença (JAFFÉ, 2021, p. 62).

Para a autora, o crescente interesse no uso das substâncias psicodélicas poderia ser explicado como um movimento inconsciente de compensação frente à ação esmagadora da realidade externa e da racionalidade excessiva de nossa cultura. Ainda que considerasse que a experiência psicodélica "não é diferente de uma psicose", Jaffé (2021, p. 60) conseguiu perceber que "[...] como nas fantasias do estado desperto, a função de perceber, experimentar e discernir do ego é preservada", bem como que contextos específicos, como o uso dentro de uma tradição religiosa, "[...] oferece uma proteção contra a irrupção do inconsciente provocada pelo tóxico" (JAFFÉ, 2021, p. 62). Pesquisa brasileira realizada no âmbito do Renascimento Psicodélico, sob orientação do professor Dartiu Xavier, com adolescentes membros de religião ayahuasqueira, reforça esta observação ao demonstrar que os voluntários apresentaram condições de saúde física e mental semelhantes aos do grupo controle, além de menor prevalência de sintomas psiquiátricos (SILVEIRA et al., 2005); embora faltem evidências objetivas, os pesquisadores consideraram que a filiação religiosa e o suporte do grupo e da família podem ser fatores protetores para psicopatologias e para uso problemático de substâncias psicoativas (SILVEIRA et al., 2005; GROB, 1999).

Nas citações, percebemos que Jaffé fundamenta seu pensamento sobre os psicodélicos quase que exclusivamente nos escritos de Jung contidos na obra *Psicogênese das doenças mentais* (citados anteriormente), e na clássica carta para o padre Victor White. Von Franz [1915-1998], por sua vez, também elabora a partir dos sonhos de pacientes "drogados", mostrando que talvez possa ter tido mais contato clínico direto com usuários de psicodélicos do que Jaffé ou Jung. No seu texto *As drogas na visão de C. G. Jung*, ela reafirma que o suíço "[...] estava profundamente inquieto com a nossa tendência atual de explorar essas descobertas por mera curiosidade, sem reconhecer a crescente responsabilidade moral a que nos expomos" (VON FRANZ, 1999, p. 323).

Percebemos um equívoco, ou um viés, na análise de Von Franz já nas suas premissas, quando ela fala de "drogas" e de "drogados" de forma genérica, sem reconhecer as especificidades farmacológicas de cada substância e seus contextos de uso: para ela, drogas com efeitos e classificações tão distintas entre si como haxixe, LSD e heroína, teriam o mesmo efeito básico, qual seja, "[...] um declínio da percepção, ou seja, a decomposição da síntese consciente e da percepção de gestalts" (VON FRANZ, 1999, p. 323-324). O interessante, entretanto, no trabalho de Von Franz, é que a análise dos sonhos dos usuários de psicodélicos parecem mostrar que o uso dessas substâncias parece ter facilitado a compreensão consciente sobre os motivos e símbolos inconscientes constelados nos sonhos.

Em um dos casos, a analista relata que "[...] uma mulher jovem, altamente prendada artisticamente, mas que fora extremamente estringida psiquicamente" (VON FRANZ, 1999, p. 327), tomou LSD e depois "[...] sonhou que tivera uma adorável 'viagem', mas que agora tinha que adotar uma diferente abordagem", entrando em análise na sequência. Em outro caso, um usuário regular de LSD, que sempre tinha experiências positivas, depois que entra em análise experimenta uma "*bad trip*" quando toma a substância novamente. Nos dois casos, ela parece apontar para a análise como o caminho mais legítimo para acesso ao inconsciente: "É evidente que agora que ele conhecia um caminho melhor para o inconsciente, as viagens decorrentes do uso das drogas haviam de certo modo se tornado ilegítimas. E o inconsciente beneficamente o assustou" (VON FRANZ, 1999, p. 326).

Para o junguiano Fernando Beserra, cofundador da Associação Psicodélica do Brasil, "[...] Infelizmente Von Franz, eminente pesquisadora junguiana, cai em um terrível etnocentrismo e numa ausência de relativização sociocultural, psicológica e química em seu comentário" (BESERRA, 2014, p. 228). Segundo Beserra, "[...] Está na cara de Franz [...] a diferença radical entre os usuários, seus usos e suas escolhas de substâncias utilizadas, também a diferença da reação do inconsciente e da psique 'transpessoal'"; apesar disso, ainda segundo ele, ela termina o capítulo com uma "perspectiva reacionária e ilógica":

> A humanidade tem frequentemente avançado em direção a novas realizações passando através de erros. Parece-me bastante compreensível, e mais do que perdoável, que muitas pessoas da geração mais jovem sejam incapazes de suportar o vazio intelectual e a desumanização da nossa incultura tecnológica, e recorram às drogas. Mas então, para cada indivíduo, chega a hora na qual precisa decidir se quer mergulhar para sempre nessa inexpressividade ou passar através dela, como se através de um portão, e avançar em direção à grande obra do autoconhecimento objetivo (VON FRANZ, 1999, p. 330).

Perspectivas reacionárias que equivalem o usuário de droga a um doente ou dependente químico não são incomuns no debate junguiano sobre uso de substâncias psicoativas, como pode ser percebido na leitura da obra de Luigi Zoja [1943-], uma das principais referências junguianas sobre o tema. Zoja (1992) argumenta que o mundo ocidental se afastou dos rituais de iniciação, mas, sendo uma necessidade arquetípica, tenderia a retornar de forma negativa. Para ele, o uso de drogas seria uma expressão de uma necessidade inconsciente de iniciação, e um dos modos que os jovens ocidentais encontram para se iniciar numa identidade completa e adulta seria o uso de drogas. O autor chega a substituir o termo "dependência de drogas" por "iniciação às drogas" (BESERRA, 2014, p. 230), que assumiria uma qualidade negativa, destrutiva e inconsciente, garantindo a perda da condição anterior, mas sem contribuir para a emergência de uma nova consciência, e tendo sua realização na morte simbólica ou factual (ZOJA, 1992, p. 58).

> A minha hipótese é que toda tentativa de iniciação, quando não está suficientemente consciente, nem protegida por rituais, nem inserida num complexo cultural coerente, mobilize do modelo arquetípico, sobretudo o processo de morte, quer porque é o primeiro e mais simples, quer porque, ao contrário da regeneração, é facilmente realizável de modo literal, como morte orgânica; e a necessidade, frustrada na sua expressão simbólica, tende a se literalizar (ZOJA, 1992, p. 58).

Embora traga um debate significativo, Zoja também parece cometer alguns exageros no tom pejorativo e moralizante com que analisa o uso de substâncias psicoativas. Para o autor, um uso patológico começaria quando o consumo da substância se afasta da sua função arquetípica, o que abrangeria, por exemplo, todo tipo de uso recreativo, inclusive de substâncias legalizadas como o álcool ou tabaco. Para os junguianos Fernando Beserra e Andrew Soares, é exagerada a afirmação, uma vez que a maioria dos usuários recreativos de drogas não desenvolvem uma relação abusiva, ou mesmo problemas de saúde relacionados ao uso (BESERRA, 2014, p. 232); além disso, a ênfase dada pelo autor à importância da ritualização do uso de substâncias como forma de contenção psíquica da experiência "[...] pode contribuir para a estigmatização do uso de psicodélicos com finalidades lúdicas" (SOARES et al., 2022).

Outros junguianos já escreveram sobre uso de drogas, e especificamente sobre as drogas psicodélicas, sem partir de uma

postura de reticência e cautela, talvez justamente por teorizarem a partir da sua prática clínica com pacientes e usuários. No mesmo período em que Jung, Jaffé e Von Franz escreviam as obras em que abordam os psicodélicos, apresentadas acima, outros junguianos também vinham elaborando sobre o tema, porém a partir da da ciência psicodélica daquele momento, com base em suas participações em pesquisas principalmente com LSD, e sustentados na teoria junguiana. Abordaremos alguns desses trabalhos e suas importantes contribuições na sessão a seguir.

3. PIONEIROS PSICODÉLICOS JUNGUIANOS

Como afirmamos antes, Jung parece ter tido contato com psicodélicos dentro do período denominado por Ben Sessa (2013) como Primeira Era Psicodélica. Esta Era é caracterizada pelas pesquisas com mescalina (primeiro psicodélico a ser isolado e sintetizado em laboratório), e a partir de um paradigma psicotomimético que não priorizava a investigação de suas propriedades terapêuticas. Isto fica evidente nas referências que Jung menciona, a saber, os relatos de Aldous Huxley (2022) sobre suas experiências visionárias com a mescalina, e as pesquisas dos psiquiatras John Smythies e Hans Prinzhorn, que aplicaram mescalina em pacientes internados nos hospitais onde trabalhavam.

Já as junguianas Marie-Louise von Franz e Aniella Jaffé escreveram sobre o tema na década de 1970, durante a chamada Segunda Era Psicodélica (SESSA, 2013), que podemos entender também como o período de nascimento da Ciência Psicodélica, marcada pelas pesquisas com LSD e psilocibina, a sobreposição do paradigma psicotomimético pelos paradigmas psicodélicos e psicolíticos (que passaram a investigar diferentes aplicações psicoterapêuticas) e o início dos usos sociais dos psicodélicos. Esses importantes avanços na ciência psicodélica proporcionaram informações e contatos às duas autoras, que não foram acessados por Jung: Von Franz analisa sonhos de usuários sociais de LSD e Jaffé chega a citar o trabalho do importante e polêmico pioneiro psicodélico Timothy Leary. Esse contato não foi suficiente, entretanto, para a elaboração de análises menos quimicamente equivocadas e moralmente estigmatizantes.

Nesta seção, discutiremos as contribuições feitas por junguianos que atuaram dentro da produção científica psicodélica, principalmente relacionadas ao LSD, e são reconhecidos no campo psicodélico como pioneiros na área. Não tão próximos de Jung, entretanto, alguns até tiveram contato via cartas com ele, questionando-o sobre sua visão em relação a essas substâncias. Em contraste com a "opinião franca e crítica" de Jung (2015c, p. 224), construíram suas análises sobre as experiências psicodélicas a partir de suas experiências clínicas, mas

sem se distanciar da teoria junguiana, contribuindo com descrições detalhadas de casos clínicos, análises junguianas, recomendações para o psicoterapeuta que trabalha com LSD e reflexões sobre a relação transferencial. Dentre os pioneiros psicodélicos junguianos, destacaremos aqui o trabalho de Ronald Sandison, Michael Fordham, Margot Cutner e Betty Eisner.

Ronald Sandison [1916-2010] era psiquiatra-chefe do Hospital Powick, na Inglaterra, quando teve os primeiros contatos com os psicodélicos (HILL, 2013, p. 24), e ficou conhecido pelo desenvolvimento do modelo psicolítico (derivado do termo grego *lutikos* para lise, quebra), que consistia no uso de baixas doses de psicodélicos, com finalidade de quebrar as defesas egoicas do paciente e facilitar a análise – mas não substituí-la. O termo psicolítico chegou a ser usado para se referir tanto ao modelo terapêutico com baixas doses, quanto às próprias drogas, antes de o termo "psicodélico2" ganhar popularidade entre cientistas e usuários. Embora Sandison seja reconhecido como o cunhador do termo "psicolítico" (BISBEE et al., 2018; HILL, 2013, p. 25; BESERRA 2022, p. 64), Eisner afirma que ele teria sido cunhado, na verdade, em 1961, numa reunião da extinta Royal-Medico Psychological Association de Londres, na casa de Sandison, pelo colega Hanscarl Leuner [1919-1996] (EISNER, 1997, p. 213-214). Ainda segundo Eisner, o modelo psicolítico teria sido desenvolvido simultânea e independentemente por ela e Sandison (EISNER, 1997, p. 213-214).

Ainda em 1954, Sandison (1954, p. 508) faz uma das primeiras descrições fenomenológicas da experiência psicodélica sustentada em princípios junguianos, mapeando três principais apresentações: 1) imagens genéricas não específicas; 2) a recordação e a revivência de memórias e experiências esquecidas da infância; e 3) a experiência de imagens arquetípicas e impessoais. Estas últimas teriam para o autor, "[...] natureza similar àquelas experiências de contato com o inconsciente coletivo que pacientes têm através da análise dos sonhos, imagens e fantasias" (SANDISON, 1954, p. 508), e seriam as mais importantes, uma vez que a experiência arquetípica proporcionaria símbolos de cura (SANDISON, 1963, p. 34).

> O resultado imediato da administração do LSD é produzir um aprofundamento do tom emocional do paciente, uma mudança no pensamento, às vezes uma regressão a um período emocional e intelectual anterior e a revivificação de memórias emocionalmente carregadas. Pode haver uma liberação de material inconsciente mais profundo, resultando em experiências impessoais manifestadas por impressões, ilusões e alucinações semelhantes a sonhos (SANDISON, 1963, p. 33).

[2] O termo psicodélico foi cunhado pelo psiquiatra Humphry Osmond, numa troca de cartas com Aldous Huxley, em 1957 (BISBEE et al., 2018). O termo é derivado das palavras gregas ***psique*** e ***delos***, comumente traduzidas como "manifestadores da mente", porém, aqui, proponho uma compreensão mais junguiana: "manifestadores da alma".

Para Sandison (1954, p. 508), qualquer desss experiências poderiam ocorrer independentemente de um contexto psicoterapêutico e poderiam ser benéficas para o usuário ao proporcionar um contato com aspectos reprimidos de suas vidas emocionais. Em contexto clínico, segundo o autor, seria certeza o sucesso do tratamento com distúrbios de neurose obsessiva, distúrbios de caráter e psicopatas (SANDISON, 1963, p. 33). Para ele

> Em muitos casos, as rígidas barreiras e resistências conscientes oferecidas pelo paciente são grandes demais para serem superadas. O LSD dá a essas pessoas alguma experiência real e tangível do seu próprio inconsciente e reacende a sua fé no seu próprio espírito numa fase comparativamente inicial do tratamento, ajudando-o a prosseguir mais rapidamente (SANDISON, 1954, p. 509).

Sandison (1954, p. 512-513) chegou ainda a comparar os efeitos do LSD e da imaginação ativa, afirmando que o terapeuta "[...] deve levar o paciente até o ponto onde consiga ativamente influenciar as imagens produzidas pelo LSD, para que ele possa conscientemente explorar sua mente e aprender algo da grande sabedoria do inconsciente". Essa comparação foi criticada pelo analista junguiano britânico Michael Fordham [1905-1963], que acreditava que os psicodélicos diminuiriam a capacidade de engajamento consciente no processo analítico, chamando atenção para o aspecto passivo na experiência causada "[...] por meios bioquímicos involuntários" pelo LSD (HILL, 2013, p. 25).

> [...] a semelhança é superficial e as diferenças, consideráveis. [...] na imaginação ativa, os arquétipos no inconsciente ganham forma pela atividade deliberada do paciente. É por isso que a imaginação descrita por Jung é chamada de ativa, em contraste com outros tipos de imaginação em que a participação passiva, muitas vezes defensiva, é mais característica. A atividade na fantasia do LSD é diferente daquela encontrada na imaginação ativa e se assemelha mais ao segundo tipo passivo de imaginação que propus que deveria ser agrupado sob o termo "atividade imaginativa" (FORDHAM, 1963, p. 125).

No texto em que faz este argumento, Fordham critica ainda a analista junguiana Margot Cutner [1905-1987], que concordava com Sandison quanto à comparação dos efeitos do LSD com os da imaginação ativa (CUTNER, 1959, p. 716). Enquanto Cutner ressaltou a importância psicoterapêutica da emergência do inconsciente, Fordham chamou atenção para o aspecto defensivo que o consciente pode assumir frente às imagens inconscientes, defendendo a integração como ponto essencial do processo analítico: "[...] é falacioso presumir que tornar os pacientes consciente de fantasias inconscientes, memórias reprimidas, etc., é necessariamente terapêutico. A terapia depende mais da integração dos produtos anteriormente inconscientes no ego" (FORDHAM, 1963, p. 125).

Nas suas conclusões, Fordham (1963, p. 130) afirma que "[...] Pensar que o processo alucinatório pode complementar os resultados da análise resulta de uma confusão porque o ego não é mobilizado, mas dividido, e a relação do ego com a imagem é essencialmente diferente daquela da imaginação ativa". Concordando com Jung sobre a importância da integração da experiência psicodélica, discorda dele sobre a impossibilidade desta etapa: "[...] O material de caso apresentado mostra que ele exagera quando usa a palavra 'impossível', pois o caso dois [...] integrou um pouco das experiências, dando-lhes um significado" (FORDHAM, 1963, p. 129).

Cutner, nascida Kuttner na Alemanha, junguiana com experiência com terapias corporais, se juntou ao departamento de Sandison no Hospital Powick em 1955, quando começou a participar das pesquisas com LSD levadas ali (DUBUS, 2020). Em 1959, no artigo "*Analytical work with LSD 25*" (CUTNER, 1959), ela apresenta o seu método terapêutico, elaborado ao longo de três anos de trabalho com LSD com pacientes do Powick. Cutner (1959, p. 721) propõe que os psicodélicos poderiam mobilizar um movimento compensatório, ou complementar, em relação à consciência, por meio da ativação de funções inferiores, ou da inversão das atitudes de introversão e extroversão.

> [...] o material emergente do LSD, longe de ser caótico, revela, pelo contrário, uma relação definida com as necessidades psicológicas do paciente no momento em que toma a droga. Se acreditarmos, como Jung, que as atividades do inconsciente são, em grande medida, complementares às da consciência, não é surpreendente descobrir que a atividade inconsciente observada sob a influência da droga revela o seu caráter compensatório – de forma semelhante àquela observável em sonhos, visões (incluindo imaginação ativa) e outras manifestações do inconsciente em geral (CUTNER, 1959, p. 720).

Partindo desta premissa, ela explica as experiências místicas proporcionadas por psicodélicos como uma realização momentânea do arquétipo do Eu, ou Si-Mesmo: "[...] uma complementação bem-sucedida, através do trabalho conjunto momentâneo de todas as quatro funções, é alcançada, para resultar em uma experiência momentânea de totalidade" (CUTNER, 1959, p. 721). Além das experiências místicas, ela destaca quatro outras nas quais também é possível observar uma atuação de compensação inconsciente: 1) ativação repentina de uma ou mais funções inferiores e inversão de atitudes (introversão-extroversão); 2) emergência de material reprimido do inconsciente pessoal; 3) alterações da imagem corporal (com destaque para partes do corpo negligenciadas pela consciência do paciente); e 4) ativação de simbolismos de cura, vivenciados também na relação transferencial.

Cutner (1959, p. 716) comenta que a característica que mais preocupa os pesquisadores de LSD é sua "imprevisibilidade", concordando que (com exceção de alguns padrões básicos) uma

pessoa terá a mesma experiência duas vezes, nem duas pessoas terão a mesma experiência sob efeito de LSD. A autora afirma, confiante, que essas expressões podem parecer arbitrárias para qualquer pessoa, menos para um analista: para Cutner, a explicação dessa suposta imprevisibilidade estaria no fator teleológico da natureza da psique, apontado por Jung.

> [...] os fenômenos observáveis sob o efeito do LSD parecem confirmar, ainda mais claramente do que aqueles observados na análise geral, a ideia de Jung da psique como um sistema autorregulado, no qual as atividades inconscientes funcionam como fatores compensatórios a serviço de uma luta pela totalidade. O fator teleológico introduzido por Jung na concepção do inconsciente parece tornar-se ainda mais óbvio quando se tem a oportunidade de observar reações ao LSD num número bastante grande de pacientes durantes vários anos. Olhando para o material obtido desta forma, parece que algo como um processo seletivo autônomo está em ação, determinando a sequência do material emergente de uma forma proposital – como se tudo o que emerge fosse exatamente o que é "necessário" para um determinado paciente em um momento específico, como um fator que complementa a personalidade consciente (CUTNER, 1959, p. 720).

Esta interpretação de Cutner sobre o funcionamento teleológico do inconsciente durante as experiências psicodélicas se assemelha à ideia do *inner healer* (ou "curador interno"), amplamente difundido no campo psicodélico das terapias psicodélicas, além de um tema presente em diversas mitologias. Este fator, ou agente, seria protagonista nos estados de consciência denominados pelo psiquiatra tcheco Stanislav Grof [1931-] de holotrópicos ("orientado para o todo", na tradução dele) (GROF, 2015, p. 25): um subgrupo de estados não ordinários de consciência

> [...] que apresenta um potencial heurístico, curativo, transformador e até mesmo revolucionário. Isso inclui as experiências de xamãs e de seus clientes, de iniciados em rituais nativos de passagem ou em mistérios antigos de morte e renascimento, de curandeiros espirituais e de místicos de todas as épocas, e de indivíduos em crises psicoespirituais ("emergências espirituais") (GROF, 2015, p. 25).

Grof é um dos fundadores da Psicologia Transpessoal, nomeado o "padrinho do LSD" por Albert Hoffman [1906-2008] (o "pai do LSD"), pelas suas contribuições para a compreensão das aplicações clínicas do LSD, tendo conduzido mais de 4 mil sessões psicoterapêuticas com LSD na sua carreira, antes da proibição da substância (GROF, 2008b). A herança do seu trabalho é visível atualmente, por exemplo, na difusão do tema do curador interno, tanto nos meios *underground*, quanto nos ensaios clínicos com psicodélicos (PEILL et al., 2024). De fato, o artigo de Joseph Peill e equipe (2024) aponta que, no modelo de psicoterapia assistida por MDMA desenvolvido e utilizado pela MAPS (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies), as posturas

recomendadas aos terapeutas e as instruções dadas aos pacientes para "ouvir" ou "deixar ir" o curador interno durante as sessões psicodélicas (MITHOEFER et al., 2008), por exemplo, têm inspiração nos trabalhos holotrópicos de Grof. Assim, filosofias teleológicas, tais quais assumidas por Jung em relação ao inconsciente (Jung) e Cutner em relação à experiência psicodélica, seguem presentes no campo psicodélico – "[...] de acordo com a ideia de Jung da psique como um sistema autorregulado, 'lutando' pela 'totalidade'" (CUTNER, 1959, p. 756).

Outra reconhecida pioneira no campo psicodélico é a analista junguiana Betty Eisner [1915-2004], cujas contribuições teóricas seguem com importância ainda na atualidade. Em artigo de 1997, Eisner contava 22 anos de prática com psicoterapia assistida por psicodélicos; no texto, ela reconhece um "[...] atual renascimento do interesse e da pesquisa sobre psicodélico" (EISNER, 1997, p. 213) – movimento que seria reconhecido posteriormente como Renascimento Psicodélico (SESSA, 2013). Na sua carreira, Eisner chegou a acompanhar a primeira experiência de LSD em psicoterapia de Bill Wilson, um dos fundadores do Alcoólicos Anônimos, em 1956, junto ao psiquiatra Sidney Cohen [1910-1987] (POLLAN, 2018, p. 152) – tendo ela sido também a primeira cobaia de Cohen (DUBUS, 2020). Ela defendeu abertamente a importância da experiência pessoal com psicodélicos, para qualquer um que queira trabalhar com essas substâncias (EISNER, 1963, p. 141) – debate ainda vivo e sem consenso absoluto no campo psicodélico (VILLIGER, 2024).

Eisner acreditava que o processo mais importante na terapia com psicodélicos é permitir que o inconsciente do paciente se revele na sua própria sequência (EISNER, 1963, p. 143). Para isso, seria essencial levar em consideração o *set* e *setting* em que se dava o tratamento, além da sugestão do terapeuta para que o paciente simbolicamente "[...] vá em direção ao problema" e "[...] permita que o processo aconteça" ("allow it (whatever) happens") (EISNER, 1997, p. 214). Esta postura voluntária e ativa do paciente seria fundamental, segundo Eisner, para o sucesso da terapia:

> Os tratamentos com LSD são inseridos no contexto da psicoterapia e são usados como uma ajuda para acelerar o processo de terapia. O critério de escolha do paciente parece depender mais da motivação e da prontidão do que da categoria diagnóstica: é muito preferível ter um paciente que sabe que algo está errado, que deve mudar, e está disposto a fazer esforço para isso, a qualquer categoria diagnóstica específica (EISNER, 1963, p. 142).

Embora as noções de *set* e *setting* estejam presentes no trabalho de outros autores que estudaram o uso de substâncias psicoativas (OLIVENSTEIN, 1983; ZINBERG, 1984; HART, 2014), é atribuída a Timothy Leary a inserção desses termos no meio psicodélico, ainda na década de 1960 (POLLAN, 2018, p. 190): *set* referia-se ao sujeito;

setting, ao ambiente da sessão psicodélica; e *matrix* "[...] é o ambiente de onde o sujeito vem: o ambiente que cerca o sujeito antes e depois da sessão, e o ambiente mais amplo para o qual o sujeito retorna" (EISNER, 1997, p. 214). Para Eisner, a ideia de *matrix* não havia sido ainda levada em consideração no campo psicodélico, ou elementos dele foram incluídos como parte do *set* ou *setting*.

> Por *matrix* entende-se o ambiente de onde vem o sujeito, tal como a família e a situação de vida; o ambiente em que o sujeito vive durante o percurso das sessões; e o ambiente para o qual o paciente retorna após uma terapia bem-sucedida – o espaço do dia a dia. Uma boa *matrix*, como um bom grupo ou um bom casamento, é um lugar onde o melhor possível para os indivíduos é atendido dentro do contexto criativo do relacionamento mais amplo. [...] Quando uma *matrix* funciona adequadamente, ela também se torna um processo: o ambiente torna-se aquele em que os indivíduos podem mudar e amadurecer e, à medida que crescem, a *matrix* se expande para conter o crescimento adicional (EISNER, 1997, p. 215).

O trabalho de Eisner de fato atraiu interesse no atual Renascimento Psicodélico, principalmente a partir da sua ideia de *matrix* e suas aplicações nas terapias psicodélicas. Mateo Petrement estudou a transição entre uma psicodelia vinculada aos valores contraculturais para uma suposta neutralidade política, analisando-a como efeito de uma *matrix* neoliberal, que mudou a centralidade do debate social para o indivíduo, a fim de combater a promessa dos psicodélicos de "[...] uma revolução de consciência que poderia informar uma cultura mais humana, livre de divisões sociais hierárquicas e da compulsão ao trabalho e ao consumo" (PETREMENT, 2023, p. 10).

Tal Davidson (2017) demonstrou como Eisner, na tentativa de manipular a *matrix* para favorecer o trabalho terapêutico, criou uma comunidade terapêutica (EISNER, 1997, p. 215) composta de casas e apartamentos para seu grupo de clientes, permitindo que ela ditasse diferentes situações de vida deles e eliminasse aspectos ambientais que inibiriam seu crescimento (Davidson, 2017, p. 109). Após a morte de um desses clientes, entretanto, outros membros da comunidade denunciaram Eisner por atitudes manipuladoras e extorsivas, além de abusos físicos e sexuais, e ela acabou perdendo sua licença médica (DAVIDSON, 2017, p. 24). Eisner (1963, p. 141) parece ter se perdido na análise da relação transferencial e exagerado na sua proposta de controle das jornadas psicodélicas por meio da "[...] manipulação do ambiente, da dosagem e das condições do paciente".

Amparado em Davidson (2017) e Petrement (2023), o músico e psicólogo, cofundador da Associação Psicodélica do Brasil, Sandro Rodrigues (2024, p. 13), defende uma incorporação do conceito dentro do paradigma psicodélico de *set* e *setting*, ampliando ainda mais o reconhecimento dos efeitos além-farmacológicos dos psicodélicos, e a potência da *matrix* em "[...] dar nome e lugar à teia do real que escapa ao controle".

> Incorporar a *matrix* ao paradigma *drug-set-setting* é uma proposta metodológica que visa inverter a prioridade e o compromisso da renascença psicodélica, recuperando seu potencial revolucionário e a possibilidade de transformações sociais positivas que atendam não somente a uma parcela pequena e privilegiada da população, mas que valorize as vozes de diferentes atores sociais e priorize a universalidade do acesso a recursos de promoção de saúde, autonomia e bem estar coletivos (RODRIGUES, 2024, p. 20).

Para além dos pioneiros junguianos que trabalharam com psicodélicos, outros importantes atores da cena psicodélica valorizaram as contribuições de Jung nesse contexto. Grof (citado anteriormente) teve contato com o trabalho de Jung somente em 1967, quando imigrou para os EUA, confirmando suas observações (GROF, 2020, p. 125): enquanto seus *insights* sobre a consciência e seus domínios transpessoais vieram de suas sessões com altas doses de LSD, as de Jung vieram de sua crise espiritual (que Grof chama de "emergência espiritual"), que deu origem ao *Livro Vermelho* e à sua Psicologia Profunda. Para Grof & Grof (1992, p. 12), "[...] a psicologia profunda moderna e a pesquisa da consciência têm uma grande dívida com o psiquiatra suíço", tendo ele "[...] demonstrado a natureza objetiva dos domínios históricos e arquetípicos do inconsciente coletivo [...] anos antes da pesquisa psicodélica e de novas terapias experienciais acumularem evidências que confirmem isto" (GROF, 2008a, p. 49).

Timothy Leary [1920-1996], pioneiro das pesquisas com psicodélicos em Harvard, e posteriormente intitulado "o homem mais perigoso da América" por Richard Nixon (POLLAN, 2018, p. 58), também faz uma "homenagem" a Jung, em 1964, no seu clássico *A experiência psicodélica: um manual baseado no Livro Tibetano do Mortos* (LEARY et al., 2022). Embora discorde de muitos pontos do comentário de Jung (1992) sobre o Livro Tibetano dos Mortos, Leary o considera um dos grandes psicólogos do século XX, junto a William James, outro importante pioneiro nos estudos das drogas alteradoras de consciência. Comentando a passagem em que Jaffé (2021, p. 61-62) fala de Leary, Beserra (2011) a desmente sobre ele ter sido afastado da universidade por ter se tornado "viciado" e ter sido "judicialmente responsabilizado pela venda de marijuana", demonstrando mais uma vez seu distanciamento em relação ao trabalho e contribuições do pesquisador.

O trabalho desses vanguardistas no campo psicodélico mostra o diálogo possível entre a teoria e a prática clínica junguiana e o uso de substâncias psicodélicas. Mesmo não tendo Tido experiências diretas com psicodélicos, Jung foi um pioneiro no trabalho com imagens arquetípicas e seu manejo clínicos (FORDHAM, 1963, p. 129) – como ele mesmo reconhece:

> Embora eu nunca tenha tomado a droga nem dado a outra pessoa, dediquei pelo menos 40 anos da minha vida ao estudo da esfera psíquica que é revelada pela referida droga; essa é a esfera das experiências numinosas (JUNG, 2015c).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabendo não ser possível esgotar todo debate em torno da aproximação entre a psicologia junguiana e as substâncias psicodélicas em um artigo único, o texto buscou apresentar uma linha do tempo das contribuições junguianas em relação aos psicodélicos no século passado, criando uma ponte com conceitos e debates contemporâneos ao atual Renascimento Psicodélico, e introdução do campo junguiano ao campo dos psicodélicos. Como demonstrado, os fundamentos teóricos da Psicologia Profunda de C. G. Jung se revelam facilmente aplicáveis na compreensão da experiência psicodélica, pela experiência clínica acumulada com símbolos, imagens e arquétipos, e reconhece o aspecto curativo da integração da relação consciente-inconsciente e a qualidade teleológica da psique.

O Renascimento Psicodélico tem provocado um movimento gradual dos analistas e psicólogos junguianos em direção aos psicodélicos, identificando as contribuições que a psicologia analítica pode oferecer teórica e clinicamente. A literatura junguiana psicodélica específica cresce, com produções recentes resgatando textos pouco discutidos no Brasil (LÔBO, 2017) e discutindo o confronto com a sombra e o manejo clínico de experiências psicodélicas difíceis (HILL, 2013), o processo de integração da experiência psicodélica (COHEN, 2017), o usos enteógenos e sagrados de psicodélicos (MELLO, 2015), redução de danos em crises induzidas por psicodélicos (BESERRA, 2022) e as contribuições das cosmologias indígenas e perspectiva xamânicas (SOARES et al., 2022; BOECHAT; MENEZES, 2023). Espero contribuir na fertilização do solo brasileiro junguiano com esporos psicodélicos e alimentado a *matrix* micelial subterrânea para o florescimento de uma psicologia analítica psicodélica crítica e acessível.

REFERÊNCIAS

BESERRA, F. R. **Uso contemporâneo do Badoh Negro**: uma visão Junguiana. Monografia (Especialização em Teoria e Prática Junguiana) – Universidade Veiga de Almeida, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: http:/neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/beserra_bezerra_nado_negro.pdf. Acesso em: 5 nov. 2023.

BESERRA, F. R. Psiquedélicos e promoção de saúde: uma visão junguiana. *In:* AMORIM, S.; BILOTTA, F. A. (ed.). **Jung & saúde**: temas contemporâneos. Jundiaí: Paco Editorial, 2014. p. 217-246.

BESERRA, F. R. **Redução de danos em crises induzidas por psicodélicos**: uma leitura Junguiana. 2022. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

BISBEE, C. C. *et al*. (ed.). **Psychedelic prophets**: the letters of Aldous Huxley and Humphry Osmond. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2018. DOI: http://doi.org/10.1515/9780773556027.

BOECHAT, W.; MENEZES, A. L. T. Ayahuasca and Amerindian perspectivism: the shamanic emergence in the Junguian clinic. *In:* STEIN, L.; CORBETT, L. (ed.). **Psychedelics and individuation**: essays by Junguian analysts. Asheville: Chiron Publications, 2023. p. 184-214.

COHEN, I. **Returning to wholeness**: the psycho-spiritual integration processo f ayahuasca ceremonies in western participants from a jungian perspective. 2017. Dissertation (Doctor in Clinical Psychology) – California Institute of Integral Studies, San Francisco, 2017.

CUTNER, M. Analytic work with LSD 25. **The Psychiatric Quarterly**, New York, v. 33, n. 4, p. 715-757, 1959. DOI: http://doi.org/10.1007/BF01562041. PMid:13813451.

DAVIDSON, T. **The past lives of Betty Eisner**: examining the spiritual psyche of early Psychedelic therapy through the story of na outsider, a pioneer, and a villain. 2017. Dissertation (Master in Arts) – York University: Toronto, 2017.

DUBUS, Z. **Women's historical influence on "set and setting"**. Chacruna Institute, 30 sept. 2020. Disponível em: https://chacruna.net/women-and-history-of-set-and-setting/. Acesso em: 5 nov. 2023.

EISNER, B. The influence of LSD on unconscious activity. *In:* CROCKET, R.; SANDINSON, R. A.; WALK, A. (ed.). **Hallucinogenic drugs and their psychotherapeutic use**. London: H. K. Lewis & Co. Ltd., 1963. p. 141-145.

EISNER, B. Set, setting, and matrix. **Journal of Psychoactive Drugs**, São Francisco, v. 29, n. 2, p. 213-216, 1997. DOI: http://doi.org/10.1080/02791072.1997.10400190. PMid:9250949.

FORDHAM, M. Analytic observations on patients using hallucinogenic drugs. *In:* CROCKET, R.; SANDINSON, R. A.; WALK, A. (ed.). **Hallucinogenic drugs and their psychotherapeutic use**. London: H. K. Lewis & Co. Ltd., 1963. p. 125-130.

GEORGE, J. R. *et al*. The Psychedelic Renaissance and the limitations of a Wite-dominant medical framework: a call for indigenous and ethnic minority inclusion. **Journal of Psychedelic Studies**, Budapeste, v. 4, n. 1, p. 4-15, 2020. DOI: http://doi.org/10.1556/2054.2019.015.

GROB, C. S. The psychology of ayahuasca. *In:* METZNER, R. (ed.). **Ayahuasca**: hallucinogens, consciousness, and the spirit of nature. New York: Thunder's Mouth Press, 1999.

GROF, S.; GROF, C. **The stormy search for the self**: a guide to personal growth through transformational crisis. New York: Jeremy P. Tarcher, 1992.

GROF, S. Brief history of transpersonal psychology. **International Journal of Transpersonal Studies**, Palo Alto, v. 27, n. 1, p. 46-54, 2008a. DOI: http://doi.org/10.24972/ijts.2008.27.1.46.

GROF, S. **LSD psychotherapy**: the healing potential of psychedelic medicine. 4th ed. San Jose, CA: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies, 2008b.

GROF, S. **Cura profunda**: a perspectiva holotrópica. Rio de Janeiro: Numina, 2015.

GROF, S. **O caminho do psiconauta**: enciclopédia para jornadas internas. Rio de Janeiro: Numina, 2020. v. 1.

HART, C. **Um preço muito alto**: a jornada de um neurocientista que desafia nossa visão sobre as drogas. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

HILL, S. **Confrontation with the unconscious**: Jungian depth psychology and psychedelic experience. London: Muswell Hill Press, 2013.

HUXLEY, A. **As portas da percepção e céu e inferno**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2022.

JAFFÉ, A. A experiência interior com a mescalina. *In:* JAFFÉ, A. (ed.). **O mito do significado na obra de Carl G. Jung**. São Paulo: Ed. Cultrix, 2021. p. 59-64.

JUNG, C. G. **Dr. Carl Jung's Letter to Bill W. January 30, 1961**. [S.l.]: Silkworth.net, 1961. Disponível em: https://silkworth.net/alcoholics-anonymous/dr-carl-jungs-letter-to-bill-w-jan-30-1961/. Acesso em: 5 nov. 2023.

JUNG, C. G. Comentário psicológico sobre o livro tibetano da grande libertação. *In:* JUNG, C. G. (ed.). **Psicologia e religião oriental**. Petrópolis: Círculo do Livro, 1992. p. 7-63.

JUNG, C. G. To J. B. Rhine. *In:* ADLER, G.; JAFFÉ, A. (ed.). **Letters of C. G. Jung**: volume II 1906-1950. London: Princeton University Press, 2015a. p. 126-127.

JUNG, C. G. To father Victor White. *In:* ADLER, G.; JAFFÉ, A. (ed.). **Letters of C. G. Jung**: volume II 1906-1950. London: Princeton University Press, 2015b. p. 163-174.

JUNG, C. G. To A. M. Hubbard. *In:* ADLER, G.; JAFFÉ, A. (ed.). **Letters of C. G. Jung**: volume II 1906-1950. London: Princeton University Press, 2015c. p. 222-224.

JUNG, C. G. To Betty Grover Eisner. *In:* ADLER, G.; JAFFÉ, A. (ed.). **Letters of C. G. Jung**: volume II 1906-1950. London: Princeton University Press, 2015d. p. 382-383.

JUNG, C. G. To Romola Nijnsky. *In:* ADLER, G.; JAFFÉ, A. (ed.). **Letters of C. G. Jung**: volume II 1906-1950. London: Princeton University Press, 2015e. p. 299-300.

JUNG, C. G. A esquizofrenia. *In:* JUNG, C. G. (ed.). **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis: Vozes, 2015f. p. 218-230.

JUNG, C. G. Novas considerações sobre a esquizofrenia. *In:* JUNG, C. G. (ed.). **Psicogênese das doenças mentais**. Petrópolis: Vozes, 2015g. p. 212-217.

LATTIN, D. **Distilled spirits**: Gettinh High, Then Sober, with a famous writer, a forgotten philosopher, and a hopeless drunk. Los Angeles: University of California Press, 2012. DOI: http://doi.org/10.1525/9780520352629.

LATTIN, D. Bill Wilson, LSD and the secret psychedelic history of alcoholic anonymous. **Lucid News**, 20 oct. 2020. Disponível em: https://www.lucid.news/bill-wilson-lsd-and-the-secret-psychedelic-history-of-alcoholics-anonymous/. Acesso em: 5 nov. 2023.

LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. Homenagem a Carl G. Jung. *In:* LEARY, T.; METZNER, R.; ALPERT, R. (ed.). **A experiência psicodélica**: um manual baseado no Livro Tibetano dos Mortos. São Paulo: Goya, 2022. p. 45-55.

LÔBO, I. **Psicologia Junguiana e experiência psicodélica**: re-visionando drogas. 2017. Monografia (Especialização em Psicoterapia Analítica) – Instituto Junguiano da Bahia, Salvador, 2017.

LÔBO, I.; ALENCAR, C. P.; LADEIA, M. Doces, amargos e sem gosto: LSD, adulterantes e manejo de efeitos adversos. *In:* BESERRA, F. R. (ed.). **Redução de danos em contexto de festas**. Curitiba: Editora CRV, 2021. p. 139-152.

MCDONNEL, R. *et al*. AA, Bill Wilson, Carl Jung and LSD. **The Journal of Analytical Psychology**, London, v. 69, n. 4, p. 550-580, 2024. DOI: http://doi.org/10.1111/1468-5922.13027. PMid:39081090.

MELLO, P. B. **A nova aurora de uma antiga manhã**. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing, 2015.

MITHOEFER, M. C. *et al*. **A manual for MDMA-assisted psychotherapy in the threatment of posttraumatic stress disorder**. California: Multidisciplinarie Association for Psychedelic Studies (MAPS), 2008. Disponível em: https://maps.org/research-archive/mdma/MDMA-Assisted-Psychotherapy-Treatment-anual-Version7-19Aug15-FINAL.pdf. Acesso em: 5 nov. 2023.

OLIVENSTEIN, C. **La drogue ou la vie**. Paris: Robert Laffont, 1983.

PEILL, J. *et al*. Psychedelics and the 'inner healer': myth or mechanism? **Journal of Psychopharmacology**, Oxford, v. 38, n. 5, p. 417-424, 2024. DOI: http://doi.org/10.1177/02698811241239206.

PETREMENT, M. S. Historicizing psychedelics: counterculture, renaissance, and the neoliberal matrix. **Frontiers in Sociology**, Lausanne, v. 8, p. 1114523, 2023. DOI: http://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1114523. PMid:37808425.

POLLAN, M. **How to change your mind**: the new science of psychedelics. London: Penguin Books, 2018.

RODRIGUES, S. **Introdução ao uso de psicodélicos em psicoterapia**. Rio de Janeiro: APB, 2019. Apostila de minicurso.

RODRIGUES, S. Pela incorporação do conceito de matrix ao paradigma psicodélico. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 21, n. 2, eK24038, 2024.

SANDISON, R. A. Psychological aspects of the LSD treatment of the neuroses. **The Journal of Mental Science**, London, v. 100, n. 419, p. 508-515, 1954. DOI: http://doi.org/10.1192/bjp.100.419.508. PMid:13175012.

SANDISON, R. A. Certainty and uncertainty in the LSD treatment of psychoneurosis. *In:* CROCKET, R.; SANDINSON, R. A.; WALK, A. (ed.). **Hallucinogenic drugs and their psychotherapeutic use**. London: H. K. Lewis & Co. Ltd., 1963. p. 33-36.

SESSA, B. **The psychedelic renaissance**: reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society. London: Muswell Hill Press, 2013.

SILVEIRA, D. X. *et al*. Ayahuasca in adolescence: a preliminary psychiatric assessment. **Journal of Psychoactive Drugs**, São Francisco, v. 37, n. 2, p. 129-133, 2005. DOI: http://doi.org/10.1080/02791072.2005.10399792. PMid:16149324.

SMYTHIES, J. R. The mescaline phenomena. **The British Journal for the Philosophy of Science**, London, v. 3, n. 12, p. 339-347, 1953. DOI: http://doi.org/10.1093/bjps/III.12.339.

SOARES, A. O.; SERBENA, C. A.; BESERRA, F.R. Contribuições possíveis das culturas indígenas ayahuasqueiras para a clínica junguiana. *In:* SEMINÁRIO DE PESQUISA DO GT EPISTEMOLOGIA E INTERFACES DA PSICOLOGIA ANALÍTICA, 2022, São Paulo. **Anais [...]**. Belo Horizonte: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia, 2022.

VILLIGER, D. Personal psychedelic experience of psychedelic therapists during training: should it be required, optional, or prohibited? **International Review of Psychiatry**, Abingdon, p. 1-10, 2024. No prelo. DOI: http://doi.org/10.1080/09540261.2024.2357669.

VON FRANZ, M. L. As drogas na visão de C. G. Jung. *In:* VON FRANZ, M. L. (ed.). **Psicoterapia**. São Paulo: Paulus, 1999.

WORLD HEALTH ORGANIZATION – WHO. Study Group on Ataratic and Hallucinognic Drugs in Psychiatry. **Ataratic and hallucinogenic drugs in psychiatric**: report of a study group [meeting held in Germany from 4 to 9 November 1957]. Geneva: WHO, 1958. Disponível em: https://iris.who.int/handle/10665/40410. Acesso em: 5 nov. 2023.

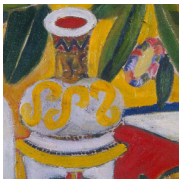
ZINBERG, N. **Drug, set, and setting**: the basis for controlled intoxicant use. New Haven: Yale University Press, 1984.

ZOJA, L. **Nascer não basta**. São Paulo: Axis Mundi, 1992.

Iago Lôbo é redutor de danos e psicólogo (UFBA), especializado em Psicoterapia Analítica (IJBA) e mestrando em Saúde Coletiva (ISC/UFBA), onde pesquisa o Renascimento Psicodélica. Foi supervisor de equipe do Programa Corra Pro Abraço (SJDHDS/BA) por 5 anos, e tem 9 anos de atuação clínica. Co-fundador do Núcleo Nordeste da Associação Psicodélica do Brasil, colaborador no portal Ciência Psicodélica e criador do Micélio de Notícias, observatório de notícias sobre psicodélicos na mídia brasileira.

ialobosr@gmail.com

Mitologias indígenas e psicologia junguiana: a onça e a amplificação do mito dos gêmeos Guarani



Ana Luisa Teixeira de Menezes

Resumo

O mito dos gêmeos Guarani é evidenciado como parte das mitologias indígenas enquanto um conhecimento que contribui para pensar o perspectivismo ameríndio na clínica junguiana. As mitologias indígenas constituem-se como narrativas ancestrais que têm um papel educativo, transcendente e cotidiano. Essas histórias são atravessadas por animais que nos colocam num pensamento perspectivista, no qual os seres são considerados humanos e, por isso, a relação de comunicação e subjetivação é direta, como também simbólica. A partir da narrativa da criação da vida Guarani, enfatizamos a morte da mãe, a caminhada dos gêmeos, a onça, a serpente, o papagaio e o sapo como personagens que dão um sentido profundo para a ampliação do mito enquanto uma vivência da caminhada de Nhamandú na e com a psicologia junguiana.

Palavras-chave: mitologias indígenas, mito dos gêmeos Guarani, clínica junguiana.

Introdução

As mitologias indígenas trazem uma contribuição para a psicologia junguiana para pensarmos os mitos como narrativas ancestrais que são atualizadas no cotidiano, são reais, como um processo educativo e imaginativo que vai numa direção da totalidade. ELIADE (2000) nos fala que quando perdemos a conexão com o mistério das mitologias indígenas elas tornam-se lendas, estórias cristalizadas que perdem o significado numinoso, numa cisão entre realidade e imaginação.

Adentrar no mito dos gêmeos Guarani ou na história de criação da vida Guarani e tornar-se personagem é uma caminhada complexa. Segundo os Guarani, é preciso fazer a caminhada que Nhamandú nos deixou. O mito, ensina Vherá Poty, não é uma história a ser contada, simplesmente, com início, meio e fim e, sim, um campo a ser atravessado num movimento intrapsíquico, como algo que é parte de cada um de nós, que precisa ser preservado em

suas essencialidades e linhas. Como uma capacidade de falar do inconsciente ou da natureza através de uma linguagem própria. A compreensão psíquica do processo de subjetivação a partir de um mito indígena dá-se no diálogo de sentidos que ele, com sua estrutura, possui. Há uma ressonância organizadora entre o psiquismo e o mito. A psique é um cosmos. E os mitos indígenas nos oferecem essa aprendizagem, aproximando a ideia de que os elementos da natureza têm personalidades.

> O mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo pré-objetivo e pré-subjetivo. Meio cujo fim, justamente a mitologia se propõe a contar. O mito dos gêmeos não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal [...] A condição original comum aos humanos não é a animalidade, mas a humanidade (CASTRO, 2002, p. 355).

O mito do sol e do lua é um princípio da existência Guarani e nos convida a caminhar em direção ao espírito. Quando adentramos nesses princípios, conectamos com a alma do pensamento e nos organizamos pelo potencial do encontro entre a psique e o cosmos, a criação. Alma, para HOLLIS (1995, p. 39), é a "intencionalidade para um sentido, para a totalidade do organismo". A busca do sol provoca a existência do lua e o diálogo com a onça, a serpente, o papagaio, o beija-flor, o sapo como processos de personificação do inconsciente. Como nos apresenta Jung, o sentido da mitologização da psique é poder, a partir de imagens da alma, realizar desdobramentos das imagens significativas na realização do mito pessoal e da individuação (BOECHAT, 2009).

O mito dos gêmeos Guarani: revivendo o caminho de Nhamandú

O mito dos gêmeos Guarani foi sendo amplificado como a caminhada de Nhamandú1. Abre perspectivas para compreensão de uma caminhada psíquica, na qual o sol vai gerando o lua, assim como Papa Tenondé, a primeira grande divindade Guarani é uma criancinha que se gerou do nada. É o fim e o começo de tudo, como a existência da noite e do dia, como um abrir e fechar de olhos, enquanto criação e imaginação (VHERÁ POTY, 2019). Podemos pensar como a psique, enquanto produtora de imagens, como criação e imaginação, na qual podemos nascer a partir de nós mesmos.

Conversando com Vherá Poty sobre a história do princípio da vida Guarani, ele me alertou para uma das coisas mais temerosas

[1] Nhamandú é uma divindade Guarani, o sol.

para os Guarani, que é o transformar-se em onça e que isso pode ser fatal.

> No início há a criação do Nhanderú Tenondé. É o princípio, tudo e nada. Não é masculino, nem feminino. A vida criada por Nhamandú é a construção da vida Guarani, dos nossos costumes. Transforma a mulher a partir de um cesto. Foi feita para enganar o *xariã*. A história Guarani passa 15 dias para ser contada. A mulher sai grávida e segue o caminho. É a criação da caminhada Guarani. O Kuaray que queria ir e a mulher, não. *Xariã* vai junto. Presença da dualidade: bem e mal. Nhamandú cria a minhoca para fertilizar a terra e o *xariã* cria a cobra. Foi *xariã* que fechou a barriga da mãe. Antes era como canguru. *Xariã* lança um desafio para o Kuaray e vai dar um tempo de lua para a criança nascer. Esse é um profundo argumento da mãe de ser mais do que o filho. Quando a mãe está no caminho, Kuaray pede frutas e ela é picada por vespas. As vespas são momentos de desânimos e reclamações. E aí a criança deixa de orientar o caminho. A mulher encontra o caminho das onças. No princípio eram pessoas. Com o descuido foram se transformando. São donas da mata (*Kaguypo),* dominadoras da mata. Nossa vida é *tekoachy,* é vida imperfeita, construída a partir da pessoa. Todos têm o lado direito e esquerdo. Para um, o direito pode ser o esquerdo e vice-versa. O *agã* é o passado, presente e futuro. É responsável pelo sonho. Pode ir para adiante e voltar. Teu *agã* já esteve lá (VHERÁ POTY, entrevista, 2015).

Segundo Vherá Poty, a mulher caminha porque a criança deseja encontrar-se. E no momento em que a criança deixa de guiar o caminho, a mulher se perde e morre. E as crianças passam a ser cuidadas pela onça.

> A parte das onças, por exemplo, a gente fala onça, mas é a mãe das onças, que nessa vida deles não era onça, era pessoa, só que ela é a protetora das onças, não que ela é um animal, até porque os animais não são animais, são as primeiras pessoas, daí que vem aquela imagem que tem corpo de pessoa, mas tem cabeça de onça, mas não pessoas normais. A gente é a representação de nossas divindades. Daí ele gerou o irmão dele, só que o lua é gerado pelo seu irmão, porque se fosse, por exemplo, estivessem como gêmeos. Daí, não saberia dizer muito mais, como é gerado pela vontade de seu irmão, esse se torna uma luz bem mais frágil, porque ele só tem a luz forte quando seu irmão está junto, caso contrário ele não consegue iluminar tanto quanto seu irmão, por isso que de noite ele vem, mas não clareia, porque a noite e o dia, se o sol agora não estivesse aqui, ou seja, se não tivesse vindo seria noite, não existe dia e noite aqui, existe a lua e o sol, aqui não existe dia e noite. É escuridão, a vida com brilho, o sol é o dia (VHERÁ POTY, entrevista, 2015).

No pensamento ameríndio, as divindades estão próximas dos animais. O animal simboliza mundos invisíveis aos humanos. A presença da onça é também o alerta para o perigo. Não que a onça seja um mal em si mesma, mas pode vir a ser, caso os caminhos e as regras de ética não sejam cuidados.

> Tem uma coisa hoje que nas visões na vida Guarani ela é desconhecida pela sociedade. São equívocos de seres da mata, seres da água, seres do ar, dos

> animais. Todos eles têm uma capacidade muito forte, aquela onça que não caiu na água, quando caiu a ponte, ela foi solta e nomeada um ser feroz que torna a mata perigosa e aí *Nhanderú Mirim* falou que esse que escapou vai ser responsável por todo resto que tornará nossa mata perigosa. Ao mesmo tempo que é o protetor das matas vai ser uma grande ameaça para nós, mas que haja respeito entre o humano e esses seres. Aquele que caiu foi nomeado pra ser o ser feroz que torna perigosa a água. Todos os animais têm a sua importância dentro do nosso universo, mas isso não necessariamente que nós tenhamos que considerar. A imagem sagrada da nossa vida é importante. Para muitas coisas, não é uma ameaça. Por isso tem que haver certo equilíbrio entre o contato e a proximidade com esses seres. Por isso que eles são muito sábios. Porque eles têm um domínio, eles são a própria leitura da mata, eles sabem e conhecem como ninguém todo o território. Eles fazem uma emboscada. É o mais simples. Ele está escutando em todos os pensamentos. Se tu brigas demais com a onça, ela te pega, mas te respeita. Ela também respeita e tem hábitos e traz muito exemplos: quando tem filhos novos que a gente tem recém-nascidos, temos que controlar a vontade de comer carne, a gente não come muito, tem certo tempo que a gente não pode nem comer, na verdade, quando a gente tem um filho novinho e recém-nascido a gente é muito frágil, os pais e as mães, porque a gente é controlado pelo espírito. Por isso, toda a alimentação tem que ser controlada (VHERÁ POTY, entrevista, 2015).

O encontro com a onça é pensado como um encontro com um mundo de imagens inconscientes, sombrias, como força instintiva e espiritual. Como poder sentir vozes de deus e do diabo? JUNG (2007, p. 247) nos alerta sobre o processo de inconsciência que vivemos, um demonismo que se apodera de nós quando nos deixamos fixar por uma ideia de "espírito humano considerado inofensivo, engenhoso, inventivo e sensato que não tem a consciência do demonismo inerente a ele". É o que BOECHAT (2014) diz: que as vozes do inconsciente nos falam, sendo necessário não ficar na literalização. São imagens emergentes que vão produzindo uma viagem para o centro mandálico. A onça é a força vital que o ego precisa integrar.

Olhar para a onça significa uma aproximação com o enfrentamento das dificuldades, para um encontro com a coragem. Para JUNG (2007), isso não tem a ver com o intelecto mas sim com a própria existência, com o pensar ampliado, em vários níveis de conexão. Em entrevista com o Karai José Verá, em Campo Molhado, este afirma que:

> Uma onça caminha longe, não cansa. Tem ideia boa, pensamento bom, estudo. Ela sabe com a mão, sente com a mão, na cabeça não. A onça cuida da estrada. Quando ela caminha, vai atravessar a estrada, ouve um rastro da gente, foi pra lá e foi pra cá, ela sabe com a mão. Ela sabe o filho de quem passou, se é filho de *Tupã*, de *Karaí* [...] Sabe se o homem é brabo ou se é manso. Se a pessoa é mansa e não briga com ninguém, ela segue, mas se é brabo, ela avança só para assustar. A onça protege o caminho (MENEZES, 2006, p.139).

Os caminhos da prática clínica junguiana, no entendimento de BOECHAT (2014), trazem fortemente a valorização dos processos

inconscientes vividos nas imagens. São como símbolos que trazem as saídas criativas para os nossos impasses, valorizam a dimensão criativa como um espaço de elaboração e de superação dos sofrimentos de cada um. (Hillman, 2010, p. 95) refere que existem sujeitos subjetivos, personagens internos que vão "ficcionando, ativamente imaginando, não eu. A ação está na trama, inacessível à introspecção, e apenas os personagens sabem o que está acontecendo. Como Filemon ensinou a Jung: você não é o autor da peça da psique". A imagem, para JUNG (2012), é absolutamente real. É onde a experiência do mundo acontece, no interior de cada um e na forma como cada pessoa se subjetiva.

> É próprio do ser espiritual primeiro um princípio espontâneo de movimento e ação; segundo a capacidade de criação livre de imagens, independentemente das percepções pelos sentidos; e terceiro a manipulação autônoma e soberana das imagens (JUNG, 2007, p. 210).

Essa força é necessária para o enfrentamento dos complexos, os quais, ensina Jung (2012, p. 49, § 210), necessitam de uma decisão para serem vencidos, haja vista que "os complexos constituem as verdadeiras unidades vivas da psique inconsciente, cuja existência e constituição só podemos deduzir através deles". Apesar de serem dimensões que muitas vezes queremos evitar, é justamente a partir deles que produzimos nossas aprendizagens, no contato com os fragmentos da alma.

JUNG (OC, vol. VIII/2 § 209) descreve o complexo como "manifestações vitais próprias da *psique* , seja esta diferenciada ou primitiva". Ou seja, podemos ter um nível de consciência, mas não temos poder para controlar ou acabar, entretanto podemos aprender a lidar com o inconsciente, apesar do medo e da resistência que isso gera.

A caminhada da criança Guarani inicia-se na caminhada de sua mãe, o que relaciono com a simbologia da criança nos processos de individuação (JUNG, 2007). Desde o nascimento miraculoso à insignificância da criança, do estar exposto a algo, isso vai revelando, segundo o autor, movimentos da gênese do si-mesmo, o caminho de autorrealização no qual o ambiente vai mostrando os perigos. No caso dos Guarani, a partir dos bichos, ou das onças e da capacidade da criança de sobreviver e ultrapassar essas intempéries que anunciam a possibilidade de ser engolido pela alma instintiva.

Podemos pensar o processo de humanização da força que domina o humano como uma dimensão psíquica na qual encaramos a onça, internalizando os mecanismos de projeção externa. Ao invés de vermos a onça fora de nós, a engolimos para iniciarmos os processos de humanização da onça. Devorar a onça, nessa perspectiva, é permitir tornar-se indiferenciado diante do caos, adentrar na escuridão como em um encontro com uma massa de

argila ou terra para assimilar e integrar essa força em cada um de nós. Essa concepção do perspectivismo ameríndio será desenvolvida ao longo do trabalho.

Na caminhada da criança, a mãe é devorada pelas onças e Nhamandú sobrevive na superação de seus obstáculos. A mãe foi engolida, a criança sobreviveu e foi cuidada pela onça, o que expressa bem o sentido trazido por Jung:

> Nada no mundo dá as boas-vindas a esse novo nascimento, mas apesar disso ele é o fruto mais precioso e prenhe do futuro da própria natureza originária; significa em última análise um estágio mais avançado da autorrealização. É por isso que a natureza, o próprio mundo dos instintos, se encarrega da "criança": esta é alimentada ou protegida por animais (JUNG, 2007, p. 169).

Para Vherá Poty,

> Por mais fraca que a criança pareça, ela é totalmente acessível em termos de comunicação com qualquer ser. A criança é portal. É comunicável com o animal e com o divino. No caso do Nhamandú, é diferente, pois ele é filho de Nhamandú Ereté. Ele foi gerado com o propósito de fazer o primeiro caminho, o qual os próximos humanos seguiriam. Ele é o que constrói o caminho do povo *mbya*. Caminho feito do sol. Eles não nasceram juntos. É gerado por ele após o seu nascimento. O que ele pensava se tornava real. É o criador. É o que brilha. Quem brilhava no tempo dele era o Pai dele. Nhamandú Tenondé pisou na terra como uma proteção e usou o p*opynguá* e colocou para dentro da terra e criou a mulher, tudo o que ele desejou. Todos nós temos um propósito. O conhecimento que vai além de um pensamento, é uma miniatura das divindades. Tudo isso é uma imaginação, o que se faz na terra é o que se faz entre as divindades. Nhanderú Tenondé é Papa'i. Não é ambicioso. A imagem é desastrosa. O que parece não é o que é. O desejo da divindade maior foi de criar algo que age no oposto dele. Povos originários, mais parecidos com cores de terra, por pertencerem ao centro de sua própria criação, o coração da flor, de onde tudo surge, a humanidade, o sentimento, e que os Guarani pertencem à terra (VHERÁ POTY, 2019).

Nhamandú, filho do sol, gerou o lua *Jaxy*, pois se sentia sozinho e o gerou como um ser oposto a ele. Esse fator nos ajuda a pensar o quanto precisamos da oposição para seguir em nossa caminhada. O caminho de Nhamandú é concebido a partir da ingestão da mãe pela onça. A criança divina nasce com a morte da mãe Nhandesy e é em torno dela que a narrativa ancestral acontece. A onça e a criança divina se aproximam, ainda de forma inconsciente. É na caminhada que o Guarani sacramentaliza a sua palavra, fica de pé, assenta no solo. Comparando a verticalidade da criança e a sua nomeação, CHAMORRO (2008, p. 256) define como uma longa reza dividida em vários *Jasuká.* O primeiro *Jasuká* narra o surgimento do céu e da terra, depois o nascimento, as cerimônias de nomeação, os instrumentos dos rituais, como o *takuapu* usado pelas mulheres, o nascimento do milho, do indígena, até chegar na caminhada dos gêmeos, que é

comparada ao caminho do herói, do humano e da mãe que percorre sua caminhada com sofrimento.

O Guarani precisa se deslocar de sua aldeia para que a terra renasça mais fertilmente. A centralidade não é o humano, não é a pessoa, mas o universo no qual o Guarani vive como um rito do mito dos gêmeos. Para Vherá Poty (2015), é o princípio da vida Guarani.

> A dança é um portal, é mais que um movimento. A dança é a caminhada de uma pessoa, a orientação entre o bem e o mal, que te coloca entre o positivo e o negativo. Dança é orientação. E se vive numa espiritualidade única: *Nhamandú, Tupã*, casa de cerimônia. Os nomes *Vherá* e *Pará* vêm de *Nhanderú Tupã; karaí* e *Jaxuka* vêm de *Nhanderú karaí; Kuaray* e *Ará* vêm *de Nhanderú; Nhamandú* e *Jakaira* é o criador de todos eles. *Karaí* é o primeiro a ser criado por *Jakaira (NhanderúPapáTenondé).* Princípio e fim, tudo e nada (VHERÁ POTY, 2016).

Pensando o caminho de sol e lua, destaco quatro espaços de conexão nas transfigurações psíquicas: o encontro com a onça no ato de a mãe ser devorada e no aprendizado de sol e do lua, enquanto criança divina, no lidar com a onça; o encontro com o pássaro que revela a origem e lhes possibilita o voo; o sapo que guarda o fogo e também se queima; e a serpente que mata o sol e os faz aprender a viver novos ciclos de morte e renascimento.

A onça como imagem arquetípica do numinoso

Na versão mitológica (C, 1990, p. 75), os gêmeos Guarani não conheceram sua mãe. Enquanto sua mãe caminhava buscando o verdadeiro pai de seus filhos, Nhanderú Mbaekuaa, encontraram a avó dos jaguares2, que tentou proteger a mãe grávida: "tenho muitos netos! Por isso vou escondê-las: talvez não notem seus rastros". E cobriu-a com uma grande panela de barro. Mas quando o jaguar entrou, sentiu o cheiro, destampou a panela e, com suas presas, rompeu o útero onde estavam as crianças e ofereceu-as à avó. Mas a avó não conseguia matá-los. A água quente esfriava e o fogo apagava. Portanto, a mãe não conheceu seus filhos e dessa forma emergiram os futuros sol e lua.

> Foi para que as coisas em sua totalidade começassem, como, por exemplo, a obscuridade, cuja presença vemos bem. Agora não sofremos mais pois temos a luz do fogo. Quando é noite e não vemos mais as coisas, vamos dormir: "vamos deitar e dormir!" e invocamos nosso Pa'i – o sol – para ver se, quando dormimos, ele toma conta de nosso sono. É para nós a única maneira de acordar bem. De outro modo, acordaríamos um pouco doentes e nesse caso usaríamos os remédios que conhecemos (CLASTRES, 1990, p.76).

[2] Algumas vezes, neste trabalho, farei referência ao jaguar, que é um termo utilizado pelos povos americanos para designar onça.

A obscuridade é representada pelo inconsciente, uma dimensão que não conseguimos enxergar, e a luz do fogo, como o caminho da consciência. Contam os Guarani que o sol precisou criar o lua para fazer sua caminhada. A imagem da caminhada de *Nhamandú* é arquetípica, o caminho que pode ser trilhado por todos nós, em cada escolha e enfrentamento que necessitamos realizar. Se nos deixamos engolir pelas onças, estacionamos o percurso, paralisamos. Esse fenômeno pode ser vivido tanto no processo terapêutico como nos nossos próprios movimentos, ao sentirmos que somos parentes das onças. Por outro lado, a aproximação com a onça é necessária, num estar instintivo e espiritual, como uma consciência mítica que integra o humano em sua natureza.

O sol descobriu, através do papagaio, que as onças não eram seus verdadeiros avós e que elas haviam se alimentado de sua verdadeira mãe. Ao saber disso, sol e lua fizeram uma armadilha para prender e matar todos os que haviam matado sua mãe. O lua cavou um buraco onde colocaram uma espiga de milho para atrair as onças. A chefe das onças foi a última a chegar, mas o lua não teve força suficiente para capturá-la e uma fêmea grávida escapou. A fêmea pariu um macho e procriaram. O sol quis brigar com o lua, mas esse afirmou que não tinha força suficiente para jogá-la no buraco. E assim as onças nasceram, cresceram e distribuíram-se perto das águas, das fontes, para transformá-las em lugares assombrados.

A onça vence sol e lua temporariamente. Pois esses, principalmente *Nhamandú,* também representam o arquétipo da criança, em seu caráter da invencibilidade e do começo e fim. Representam a totalidade do ser humano.

> A criança é tudo o que é abandonado, exposto e, ao mesmo tempo, o divinamente poderoso, o começo insignificante e incerto e o fim triunfante. A "eterna criança" no homem é uma experiência indescritível, uma incongruência, uma desvantagem e uma prerrogativa divina, um imponderável que constitui o valor e o desvalor último de uma personalidade (JUNG, 2007, p. 178-179).

A viagem de sol e lua entre as onças e o papagaio pode estar referindo uma verticalidade do instinto à significância da própria origem. É o reconhecimento da necessidade da espiritualidade, das forças cósmicas que possam orientar a existência. Os dois irmãos pediram a Tupã que os protegesse e lhes ditasse as normas da vida. Tinham medo de que as onças os matassem e pediram uma terra onde pudessem viver em paz.

Para dormir nessa terra, tem que ter uma casa sólida, para que as onças não os comam. Pois é impossível vingar-se dos jaguares. Assim, nessa versão, sol e lua abandonaram a terra e o sol vigia tudo. O sol foi gerado da palavra de Tupã, sua raiz.

O medo da ira de Deus, referido por KUSCH (2000), é o medo do jaguar, que representa a força animal e as forças do inconsciente, as águas e a floresta, lugares assombrosos, algo que, segundo o mito, não pode ser destruído. O jaguar representa essa passagem entre o nascimento, o rompimento do cordão umbilical e o medo da morte. É a força do medo, da transformação, da consciência; pode ser simbolizado como a obscuridade que provoca uma nova consciência. Para proteger a força do jaguar, os gêmeos recorrem às forças divinas, ao numinoso. Como lidar com uma força que é maior do que a vontade e o controle? Em busca da superação da consciência, do medo de morrer, encontrar-se com o sol, com a orientação de normas da vida e, assim, poder atravessar a natureza lunar e sombria. Como conviver com o jaguar integrando sua força instintiva e espiritual?

São aspectos que falam de uma mudança de consciência; não se trata de um plano egóico, mas espiritual. A onça simboliza a força instintiva que orienta o processo dinâmico, e, quando integrado, torna-se o espírito, a energia que impulsiona o movimento, considerando que o "espírito é a dimensão da psique que corporifica a energia [...] então o espírito é a energia para irmos onde o desejo nos leva" (HOLLIS, 1995, p. 39).

Somos atravessados por dualidades, sol e lua, noite e dia, visível e invisível, bem e mal, luz e sombra. Essa dualidade é apresentada pela mitologia dos gêmeos e o princípio da vida Guarani. JUNG (2007), com suporte na mitologia, abre-nos um espaço de conexão com sistemas de nosso inconsciente, em comunicação com arquétipos do inconsciente coletivo que potencializam uma imersão em nossos sujeitos psíquicos. É um processo de encontro da psique objetiva que, ao ser personificada, é subjetivada a um dinamismo consciente.

Há uma fronteira tênue entre o que se apresenta como realidade externa e a internalização imaginativa que produz outros níveis de realidade. Quando a onça descobriu a panela onde estava a mãe e a devorou buscando também devorar Nhamandú,

> o útero onde estavam as crianças, para oferecê-las à avó... pôs as crianças com o cordão umbilical na água quente e ela resfriou. As duas crianças tiveram sorte, para nossa própria sorte e para nosso destino. Em seguida, jogou-as no fogo e o fogo apagou-se. Pensou então em conservá-las como animais domésticos (CLASTRES, 1990, p. 75).

Para os Guarani, não é questão de sorte, mas de respeito à divindade que é Nhamandú, tendo em vista que, segundo Vherá Poty (2019), Nhamandú significa despertar e sentir, um processo de acordar.

Quando sol e lua descobriram sua natureza e história, a partir do papagaio, quiseram destruir todos os jaguares, mas não

conseguiram. Psiquicamente pensando, eis uma mensagem do quanto é necessário um processo de significação do mundo inconsciente, sombrio, do quanto é impossível matar a sombra, matar a onça, pois elas procriam e são a fonte de vida. Para JUNG (2014), o processo de integração da sombra é a tarefa da individuação, do encontro ético com o que estava cindido na totalidade de cada um.

Os confrontos entre sol e lua com a onça são parte de uma

> consciência de uma indiferenciação original, quase uma identidade entre o bem e o mal, uma unidade incompreensível dos dois [...] É completamente impossível imaginarmos um criador do mundo que não seja um par de opostos. Ele tem que ser opositivo, caso contrário não teria energia. Não haveria a criação da luz a partir da escuridão [...] Assim é. Mas quando as duas coisas são separadas, a questão se torna complicada" (JUNG, 2014, p. 28).

Os níveis dessa consciência vão se complexificando na caminhada de Nhamandú, primeiro entre sol e lua, em um nível de produção de energia para o caminho; depois, numa nova consciência de dualidade que envolve níveis mais profundos como a morte e a vida.

E qual o elemento de proteção, de saída que o mito oferece para as crianças? Um dos caminhos é a descoberta do fogo. "O irmão mais velho criou o sapo, destinado a engolir o fogo." E o sapo, guardando o fogo em sua boca, vomitou e acendeu o fogo (CLASTRES, 1990, p. 89). Na versão descrita por Vherá Poty (2019), o sapo se queimou com o fogo. A descoberta do fogo, na história da humanidade, é representada como a condição para o despertar da consciência enquanto um encontro com dispositivos que nos permitem lidar com a vida mais original e o cultivo imaginal, o frio, o cozinhar o alimento, a feitura dos instrumentos, a alquimia, a transformação do cru em cozido. É também a chama que mantém acesa a imaginação, a criação, que dá consistência ao vaso, que une os elementos na confecção dos produtos, da cerâmica. É o que alimenta o sentido da alma.

Com relação ao cozimento, BARCELLOS (2017) relaciona o fogo e a constância do calor à condição de assimilação imaginal. O fogo também produz a condição de alterações das materialidades, como numa mudança de compreensão de uma matéria-pensamento. Uma significativa dualidade que a onça nos oferece, enquanto imagem ameríndia, é a força instintiva que busca a manifestação divina, a partir do corpo, a corporificação da energia. Quando a onça engole a mãe de Nhamandú, representa um instinto almejando realizar-se. No encontro com a criança, a onça pode significar um aspecto da manifestação criativa. No momento em que a onça engole o corpo, ela alimenta-se da matéria. Quando a pessoa assimila a onça e não se deixa engolir por ela, está integrando as qualidades desse instinto, personificando seu inconsciente, transmutando o medo em coragem, a morte em vida. Ao assimilar a onça, o instinto torna-se

princípio criativo. Esse transforma-se na criação, presentificada na criança que busca realizar-se. A realização, a criação é o divino co-habitando no humano e na onça. Torna-se a força vital, a coragem, a força personificada, ao alcance da humanização.

A onça é uma imagem arquetípica do numinoso, em sua polaridade destrutiva, devoradora, ameaçadora e, em sua dimensão espiritual, criativa, curativa, corajosa; contém as polaridades da morte, da potência do matar, do atravessar a escuridão e do viver e do numinoso, tão bem simbolizados na figura da alma do xamã.

Por meio de ROBERTO (2001), busco esclarecer o sentido do numinoso a partir do arquétipo e da imagem arquetípica da onça.

> Existe então uma diferença entre o conceito de arquétipo em si e o conceito de representações arquetípicas. O arquétipo, sendo um fator psicoide, é inobservável, mas gera efeitos que tornam possíveis as observações que são as imagens arquetípicas. Arquétipo refere-se a um princípio, ou agente, que organiza e estrutura o imaginário psíquico quer em modelos específicos ou motivos (mitologemas), quer em constelações de pessoas em ação (mitemas). Podemos notar que o arquétipo abarca simultaneamente imagem e emoção. Toda vez que atingimos conteúdos arquetípicos, encontramos imagens de caráter arcaico-mitológico e uma crescente numinosidade (ROBERTO, 2001, p. 90).

A onça e o xamã falam de processos arquetípicos na natureza. Esse encontra sua individualização numa psique incorporada à natureza, numa relação instintiva e espiritual com a onça, de humanização. "Os xamãs, mestres dos esquematismos cósmicos dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições" (CASTRO, 2002, p. 350-351).

Uma nova humanidade é habitada pela divindade na relação com a onça. A força dos contrários, lado a lado, coexistindo em complementaridade, em um espaço de respeito e de preservação. Sombra e luz coexistindo em respeito absoluto, na consciência de quem não existe sem o outro. Essa coexistência é a consciência do espírito no corpo, como elementos diferenciados. A consciência da morte que traz vida, o corpo como o recipiente da sombra e da luz. A gravidade que segura o divino, o peso da leveza, o corpo que acolhe o espírito. Elementos que não se tocam, que necessitam ser diferenciados para a proteção e o cuidado da consciência da humanidade: a noção de equilíbrio dos materiais, que coexistem lado a lado. O espírito assenta no corpo e dá a ele o ajuste. O pensamento torna-se leveza na consciência e consistência para segurar seu peso, pois não há mais separação entre a onça e o divino. É a consciência mais plena do sentido de humanidade. A divindade e a onça caminham juntas no corpo do humano.

A divindade necessita da onça para emergir. Para CASTRO (2002, p. 190), "a interiorização do Outro é inseparável da exteriorização

do Eu; o domesticar-se daquele é consubstancial ao 'enselvajar-se' deste". O espírito aparece na máscara do animal que veste o corpo do humano. Cada espécie é um envoltório, uma roupa que encobre uma humanidade e que o xamã consegue visualizar.

Perspectivismo ameríndio na clínica junguiana: os animais nas mitologias indígenas

As mitologias indígenas ultrapassam a hierarquia ocidental estabelecida entre os animais e os humanos. Como personagens, estes vão influenciando o psiquismo de uma forma autônoma, conforme JUNG (2014) pensou na relação entre inconsciente e consciente. Encontramos ressonância com o pensamento de CASTRO (2002), no qual ele afirma que a base da mitologia indígena é a humanidade, ao contrário das mitologias européias, nas quais a base é animalidade. Nas mitologias indígenas todos são humanos e a realidade e a base universal é o espírito.

Podemos observar esse movimento no universo mitológico da ave xamânica em culturas pré-colombianas.

> *El ave define la propiedad alada del espíritu, y en sentido análogo, el vuelo del alma o vuelo del chamán en su facultad de trascender la condición humana, es decir, de transmutarse en ave para ascender y descender, con la ligereza de una pluma, el eje del universo y adquirir las propiedades del cosmos* (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 107).

A ave xamânica, em seu voo ascendente e descendente, traz o aspecto de caçar e pescar, ativando o sentido da procriação como "progenitor, ao dispensar a essência seminal do sol no útero do mundo" (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 160). A imagem do voo xamânico remete ao pensamento xamanístico em sua concepção dinâmica das formas. Os movimentos ascendentes e descendentes da ave simbolizam o mito de criação. O movimento de ir e vir entre o céu e a terra pode ser pensado como fluxo intenso entre as dimensões do inconsciente e consciente, e vai revelando uma transmutação das materialidades e germinações através dos fluxos de morte e renascimento. Matéria e espírito se retroalimentam num movimento que sobe e desce, espiritualizando a mente do animal. É um encontro arquetípico que se manifesta na espiritualização da matéria; enquanto natureza instintiva e materialização do espírito, os fluxos são contínuos. O movimento vertical indica o equilíbrio entre os processos de ascendência e descendência e revela uma psiquificação do mundo celestial.

> O beija-flor é condutor das almas palavras. É muito antigo. É o primeiro pássaro a se alimentar do líquido do centro da terra. É o condutor do líquido espiritual.

> Beber água e sair é o que permite a conexão do espírito com a terra (VHERÁ POTY, 2019).

A personificação dos animais é uma amplificação produzida a partir do pensamento ameríndio e contribui para uma subjetivação com os conteúdos inconscientes**.** O aspecto destacado por GUTIÉRREZ E TORRES (2011, p. 53) sobre o sapo, na cosmovisão Desana, é de criação de si mesmos e de terem o conhecimento das substâncias venenosas e enteógenas que carregam dentro de suas glândulas parótidas. Ser nascido de si mesmo, num potencial autofecundador. Entre os Embera do Chacó, as mulheres realizam cantos e danças tradicionais para o sapo, com o objetivo de curar graves enfermidades (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011).

Em nível psíquico, podemos pensar a imagem do sapo como capaz de provocar transformações no que é mais difícil de ser degradado, como os complexos. Sendo habitante de dois mundos, o sapo mergulha no mundo das emoções, da água, da lua, do feminino e da terra, do enfrentamento da realidade cotidiana. O sapo é também percebido como a mãe que vive "*en medio del jaguar que mira al oriente y de la serpiente que mira al poniente*" (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 61). Aspecto de uma dualidade que pode ser pensado a partir da mitologia sul-americana:

> *La mujer sapo* [...] *Madre sobrenatural de los Jaguares* [...] *se convierte en jaguar y exprime harina de casabe de sus glándulas de veneno. Los gemelos-jaguares, desmiembran y queman a su madre, y la esconden en una parte del bosque que previamente clarearon para plantar. De sus cenizas, crecen las primeras plantas alimenticias, y el veneno lechoso se transforma en la amarga, o venenosa, variedad de yuca* (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 57).

A propriedade de cura do sapo é a condição de deixar-se transformar, de criar-se a partir de si mesmo, carregando em si a consciência de seu veneno e o potencial de metamorfose em plantas psicopompas, como os fungos, que despertam um alto nível de captação e sensibilidade sensorial e emocional. É uma qualidade da mãe-útero, de doação, de sacrifício. Segundo a mitologia sul-americana, essa qualidade produz a metamorfose da mãe-sapo em forma de jaguar, de forças incontroláveis, devoradoras, em mandioca, adquirindo uma condição de fertilidade. O sapo simboliza a proximidade do jaguar e da serpente, do sol e da lua, ao movimento rítmico lunar. A capacidade do sapo de guardar o fogo, referida na mitologia Guarani, pode estar relacionada ao encontro de elementos opostos, simbolizado pelo sapo que vive na água e guarda o fogo, como encontros de elementos químicos que não se anulam, como o xamã e a doença, o terapeuta e os complexos dos pacientes. O terapeuta deve ser capaz de guardar o fogo na relação com seu paciente e esperar a hora de retirar a pedra do corpo e jogar no fogo, enquanto materialização

energética, como fez o *karaí* Alcindo, num ritual que será descrito ao longo do texto. Na psicoterapia, essa é uma decisão mútua. O que pode significar jogar a pedra no fogo, no ritual citado? Transformar a fonte da doença em princípio vital. É o que também simboliza a conexão com a serpente.

> Em seguida, fez uma serpente a partir de uma tocha. Fez-se picar por ela. O irmão caçula parte em busca de remédio, trouxe-o e cuidou de seu irmão mais velho: esse redobrou a saúde [...] tendo sido mordido por outra serpente, morreu. Caçula soprou então o topo da cabeça de seu irmão mais velho e fê-lo reviver (CLASTRES, 1990, p. 91).

Na concepção Guarani, a pele da cobra está presente nas cestarias, *ajaka pará* (desenho com grafismo), como o da cobra jararaca, da caninana e da coral, representando a caminhada que um Guarani faz quando se muda para outra aldeia (Silva, 2015). Nessa mesma concepção, a mulher surge da cestaria ou da panela, recipientes que acolhem os conteúdos do mundo. No caso da cestaria tramada com o grafismo da pele da cobra há um importante elemento de transformação e de atualização do sentido da cobra na cultura e no psiquismo Guarani. A pele da cobra é uma materialidade continuamente reapresentada e vivificada; simboliza dimensões de morte e renascimento, de transformação de uma consciência que busca o remédio, que a matéria "cobra" possibilita. O ser picado vai em busca do remédio e o encontro com a saúde. A cobra dá dinamismo ao psiquismo, é o movimento de alerta, de busca, assim como faz o Guarani quando viaja para outra aldeia. Na cestaria, a cobra é fundamentalmente associada à origem da mulher Guarani, ao feminino. "A mulher é um antigo cesto. O cesto de carregar é para eles [Guarani] a metonímia da mulher" (CLASTRES, 1990, p. 79).

A cobra reaviva o movimento da psique, possibilita o acesso ao fogo. Ser picado é entrar em contato com as condições de metamorfose das materialidades psíquicas em direção a uma expansão criativa do pensamento. Permite acesso a uma dimensão que contém o remédio no corpo como um cerne da emergência espiritual. O veneno no corpo é a potência que contém e ativa o remédio de seu próprio sistema, uma força em movimento. O acesso do veneno como remédio parte do encontro da matéria com o espírito. O símbolo da serpente contém essa dualidade integradora que representa o fogo e a terra, o encontro com o celestial, a manifestação da e na vida como um feminino criativo.

A cobra simboliza uma imagem espiralada trazida pelo mito *Yurupary,* no qual apresenta um movimento de integração entre o mundo aquático, de baixo, e o mundo aéreo, de cima:

> [...] *la fuerza envolvente – en espiral – que adquiere el cuerpo de la anaconda alrededor del tronco de la palma de* paxiúba*, nos remite, según el mito, a la*

> *forma vertiginosa com que esta palma crece hasta el cielo, originándose de las cenizas del yurupary, y sirviendo de intermediaria entre el mundo de arriba y el mundo de abajo* (GUTIÉRREZ; TORRES, 2011, p. 95).

JUNG (2014, p. 290) traz uma dimensão sacrificial: "fico arrepiado em pisar neste vale de figuras enfadonhas, onde os bosques ficam em encostas pedregosas [...] ando hesitante sobre pedras de cascalho evitando aquele lugar, por medo de pisar numa cobra".

> Precisamos restaurar de novo a nós mesmos. Mas como a criação de Deus é uma ação criadora do mais elevado amor, a restauração de nossa vida humana significa uma restauração de nossa função inferior. Este é um grande e obscuro mistério. A pessoa humana não consegue por si só realizar esta obra. Para tanto ajuda-a o maligno, que a faz em lugar da pessoa. Mas a pessoa precisa reconhecer sua culpa conjunta na obra do diabo. Precisa comprovar este reconhecimento comendo da carne sangrenta do sacrifício. Com esse gesto anuncia que é uma pessoa humana, que reconhece tanto o mal quanto o bem e que através da retração de sua força vital destrói a imagem da figura divina e com isso também se declara desvinculada do Deus. Isto acontece para o bem da alma, que é a verdadeira mãe da criança divina (JUNG, 2014, p. 291).

É tarefa do caçador estar atento ao animal que traz em seu corpo a alma de uma pessoa. E quando ele o captura, também faz o sacrifício e se vincula a essa alma, de alguma forma. Os caçadores indígenas Desanas, que vivem na selva amazônica da Colômbia, não caçam em excesso, pois sabem que poderiam extinguir a força vital para as pessoas e para os animais. Há uma preparação para a caça, no dia anterior, no qual são privados de relações sexuais, banham-se no rio e tomam laxantes e purgantes. Também colocam óleos e máscaras para atrair os animais. Quando conseguem capturar as presas, pedem perdão às suas divindades, com um tratamento muito respeitoso (Goldin; Navarrete, 2003).

Da mesma forma agem os caçadores Guarani: depois que têm filhos pequenos, dialogam com os espíritos dos animais para haver equilíbrio e proteção entre eles, uma regulação entre morte e vida, entre pessoa e animal.

Considerações finais

As mitologias indígenas trazem humanidades que habitam nosso inconsciente em forma de plantas, de animais, da natureza, de pessoas, de lugares e de vozes e nos provocam assombros que podem ser numinosos e sombrios ao mesmo tempo. Aprender a se relacionar, desnaturalizando o lugar de ser devorado pelo medo e pelas imagens que não produzimos conscientemente. Tal compreensão passa pelo reconhecimento da diversidade da vitalidade não humana

presente em nosso pensar e em nosso emocionar-se, integrando nossa natureza instintiva e divina.

A experiência de cura passa por um entrelaçar-se, deixar-se capturar para ser transformado, deixar engolir para também engolir e vomitar, deixar-se metamorfosear, como a mitologia da grande serpente nos sugere no encontro com os sons espirituais. O pássaro tem um som, a cobra tem uma dança, a onça tem um movimento, o humano pode aprender a esse respeito, essa grandeza universal cíclica e cósmica.

A perspectiva Guarani ativa um pensar que ajuda a perceber que não são somente o terapeuta e o paciente os responsáveis pela cura, mas também provoca o campo da natureza e dos animais e dos possíveis significados deles em nossos psiquismos.

Como uma visão de um rio, de um animal, pode ajudar na cura de uma pessoa? O espírito da natureza vem carregado de uma possibilidade de conexão com algo que foi perdido no percurso da vida da pessoa. Fala de um inconsciente numinoso, de um *numes*, de uma imagem que não é humana e que possui uma carga espiritual intensa, mas que não está integrada na pessoa e está disponível na natureza, como um recurso potencial de saúde. Mas a pessoa não sente conexão com isso. É como uma natureza morta, que está ali, pode ser fotografada, mas não tem vida, nem vitalidade. É como saber que existe um rio por meio de uma foto e não porque se mergulha nele.

A onça é uma imagem arquetípica, ajuda a aproximar o instinto ao espírito, o que assombra ao que ilumina. Essas duas cores ou reflexos tornam-se energia corporificada, como um movimento vital que é ativado no corpo a partir dessa imagem. A onça, enquanto espírito, é uma humanidade que irrompe através do corpo. A humanidade da onça, ameríndia, é assimilada espiritualmente, no pensamento. Esse emerge no corpo que surge por dentro da onça. É o espírito.

Ao conectar com o princípio vital, enquanto um movimento de transformação, o psiquismo é ativado em estados de metamorfose e de possíveis curas. A onça, enquanto imagem arquetípica, leva o humano para um campo da natureza instintiva e também para o limiar dela: o desafio da morte. Atravessar a morte é percorrer o caminho do instinto ao espírito. Aprender a lidar com o instinto é a vivência espiritual, é o que não morre e o que realiza. O humano está entre e no instinto e no espírito, no que adoece e no que cura, no que dá vida e no que morre, no que transforma e no que permanece.

Talvez essa seja nossa contribuição ao falar do perspectivismo na clínica junguiana, instigar essa pergunta para que possamos indagar mais sobre a humanidade da onça e o longo trabalho que essa questão nos traz. Esse movimento também nos reporta a uma

escuta do profundo da história ameríndia em nossas histórias, no que é visível e invisível, no que é corpo e espírito.

Muitos Guarani falam que não é fácil ser *karaí,* que é um tanto enlouquecedor, pois requer muita entrega para algo que está além de nós, como um encontro transcendente que une Eros e espírito, morte e vida, num só coração. É, portanto, especial conectar-se com o arquétipo do xamã que existe no terapeuta, em um lugar que percorre o mais escuro. Ser capaz de caminhar na escuridão com o paciente em busca da luz, ainda que seja tão pequena. É a capacidade que JUNG (2014) nos lembra de cuidar do paciente como um ser humano, mesmo que esteja adoecido. O xamã acredita na humanidade do paciente e de sua onça, e, para isso, viaja junto com todas as assombrações possíveis e imagináveis que nos despertam, com toda nossa frágil humanidade.

Para JUNG (2014), a linguagem da natureza é o inconsciente, e nossa tarefa é traduzir a inteligência da natureza. Para os indígenas, num campo perspectivista, o animal já foi um humano. Desse modo, conversar com o animal é humanizar-se, numa perspectiva mais complexa. Pode-se ouvir o animal de forma humanizada, reconhecer nele um valor, como Jung reconheceu no inconsciente. Por isso, xamã e onça complementam-se, humanizam-se, subjetivam-se.

Os animais personificam-se em nosso psiquismo. A presença de cada um atua, revelando-nos sua característica. Se formos universo, o agir dos animais e suas características estarão em nós. Cada espécie de animal representa níveis de consciência, não numa representação de superioridade ou inferioridade, mas de especificidades psíquicas.

A presença dos animais tem-se revelado como espíritos protetores e que se comunicam, auxiliando-me nos processos de cura. Evidenciamos alguns: o sapo, a onça, a serpente, o beija-flor e a coruja. O diálogo com os animais, que trazemos a partir da psicologia junguiana, são vivências e construções de sentido com mitologias indígenas, que nos possibilitam ampliar o sentido da linguagem e das metáforas no processo de imaginar e de se espiritualizar. O mito revela o mistério, e não só numa perspectiva individual, mas universal, ultrapassando conceitos de tempo, de cultura e de sociedade. O mito engloba o humano numa dimensão total, no sentido de que revela histórias verdadeiras, nas mais diversas realidades psíquicas.

As mitologias indígenas nos auxiliam em nossas buscas psíquicas de cura numa aproximação entre o universo espiritual, o sagrado e a natureza. O mito dá orientações e condições para que possamos transcender de nossos universos pessoais aos valores espirituais. Assim, podemos pensar o mito como a narrativa que vai do inconsciente ao transcendente, como o fio que vai orientando o movimento do caos ao cosmos. Nas mitologias ameríndias encontramos uma polifonia de

sentidos que nos organiza numa cosmologia, que inclui e prioriza a natureza, as estrelas, os rios, os vegetais e os animais de uma forma muito refinada, e amplia nossas possibilidades de cura, nos múltiplos modos de existir num cosmos psíquico.

As divindades, para os Guarani, estão muito próximas aos animais. JUNG (2014) abre-nos caminhos para um pensamento xamânico e perspectivista, na atividade clínica, como modo de vida numinoso numa condição de receber o amor infinito e indizível, alcançar o mistério de uma natureza bela e transcendental. Poder receber o amor e a compreensão de uma confiança incondicional na presença de cada pessoa, animal e espírito. A emergência do xamanismo na psique amplia para um pensar corporal e espiritual, no qual podemos acessar uma memória ancestral da natureza, da qual fazemos parte. Além dos aspectos pessoais, coletivos, simbólicos, podemos acessar uma percepção numinosa de nossa própria existência e para além dela. É a emergência de um potencial infinito e incondicional, que pode ser mediado pelo diálogo com os espíritos dos animais e da natureza.

Destacamos a imagem da onça/humano, tão presente nas culturas ameríndias. Nesse encontro psíquico onça/humano, esse último descobre uma natureza humana que inclui em seu mundo psíquico a natureza, divindades, bichos, dando significados no emergir das faculdades curativas, que aprende e faz o movimento de humanizar e animalizar o psiquismo, de ir e voltar continuamente, numa condição lunar e solar, simbolizando os movimentos de identificar-se com o herói civilizador e com o retorno mítico original. A onça é pensada como uma imagem arquetípica do numinoso.

A cura não vem só das relações pessoais, familiares e afetivas. Vem também do conhecimento ancestral. O acesso a esse conhecimento, enquanto memória, advém da volta às raízes. O pertencimento vem do acesso a esses conhecimentos.

Na versão do mito contada por Vherá Poty, a mãe de Nhamandú tem um conflito com o Pai Nanderuvusu e ele vai embora. Em sua caminhada na busca do Pai, ela depara-se com uma encruzilhada e entra no caminho habitado pelas onças, que a devoram. Nhamandú sobrevive e não consegue ser aniquilado. Cria, então, Jaxy (o lua). Descobrem que não são netos da avó onça através do beija-flor e tentam aniquilar as onças, mas não conseguem matar a última onça, que estava grávida. Assim é que sol e lua, ao continuarem sua travessia, vão encontrando sua humanidade e divindade, no diálogo com a onça e outros animais. Os animais ensinam sobre o numinoso e as sombras, a força que vem do ser que não é o humano, da natureza, dos espíritos, do invisível, e que ajuda a perceber o viver como universo.

Referências

BARCELLOS, G. **O banquete de psique**. Imaginação, cultura e psicologia da alimentação. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOECHAT, W. **A mitopoese da psique**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOECHAT, W. **O livro vermelho de C. G. Jung**: jornada para profundidades desconhecidas. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CHAMORRO, G. **Terra Madura, yvyaraguyge:** fundamento da palavra Guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008.

CLASTRES, P. **A fala sagrada:** mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990.

ELIADE, M. **Mitos, sonhos e mistérios**. Portugal: Edições 70, 2000.

GOLDIN, D.; NAVARRETE, F. Los animales y sus cazadores. In: **Despertar del jaguar**. Vida y palavras de los indios de América. México: Fondo de cultura económica, 2003.

GUTIÉRREZ, L. M.; TORRES, M. A. **Vuelo Mágico de Orión y los animales mitológicos.** Un estudio del arte simbólico pré-colombiano de Colômbia. Bogotá: Ventos ediciones, 2011.

HILLMAN, J. **Ficções que curam**. Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler. Tradução Gustavo Barcellos et al. Campinas: Verus, 2010.

HOLLIS, J. **A passagem do meio:** da miséria ao significado na meia idade. Tradução Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulus, 1995.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 5. ed. Tradução Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNG, C. G. **A natureza da psique**. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes. 2012.

JUNG, C. G. **O livro vermelho:** Liber Novus. Tradução Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2014.

KUSCH, G. R. **América Profunda**. Argentina: Editorial Fundacion Ross, 2000.

MENEZES, A. L. T. **A alegria do corpo-espírito saudável:** ritos de aprendizagem guarani. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

ROBERTO, G. L. **O mito de Sepé Tiaraju e a tradição de cura no RS:** um exemplo do conceito de Psicóide. Monografia (Formação de Analista) – Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

SILVA, A. **O grafismo e significados do artesanato da comunidade guarani da Linha Gengibre**. 2015. Monografia (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

VHERÁ POTY. Entrevista. In: BERGAMASCHI, M. A.; MENEZES, A. L. T. **Educação ameríndia:** a dança e a escola ameríndia. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015. p. 22-39.

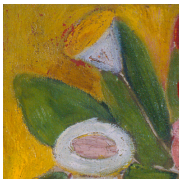
VHERÁ POTY. **Curso de biodança e educação Guarani**. Santa Maria, 2016.

VHERÁ POTY. **Curso de linguagem guarani**. Santa Cruz, 2019.

Doutoranda em Educação (UFRGS), vice-líder do grupo de pesquisa Peabiru: educação ameríndia e interculturalidade, professora dos Programas de Pós-graduação em Educação e Psicologia da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Bolsista produtividade CNPq. Coordenadora do projeto de pesquisa Aprendizagens interculturais com os Guarani e Kaingang na Educação Básica. Analista junguiana do IJRGS/AJB/IAAP; professora de biodança da Escola Gaúcha de Biodança. Autora dos livros *A menina e a onça; Cartas a Afrodite: a mulher em busca de Eros* e do tarô *Vozes ancestrais femininas*.

E-mail: analuisatdm@gmail.com Fone: (51) 995043031

Condições para submissão



A Comissão Editorial dos Cadernos Junguianos tem a proposta de promover a produção de conhecimento especializado na área da Psicologia Analítica, intermediando a submissão de artigos a pareceristas de maneira imparcial e sigilosa. Os Cadernos Junguianos é a revista oficial da Associação Junguiana do Brasil (AJB), filiada à International Association for Analytical Psychology (IAAP), que tem o compromisso de divulgar o pensamento de Carl Gustav Jung. Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade em relação a todos os itens aqui listados.

1. Declaração de que este trabalho é de autoria própria, original, inédito, exclusivo (não está sendo avaliado para publicação por outra revista), e segue as normas e regras técnicas aqui exigidas;

2. Termo de Concordância quanto aos critérios utilizados pelos Cadernos Junguianos, bem como o direito de exclusividade de publicação;

3. Etapas do processo de submissão de artigo: envio do artigo conforme edital, triagem e encaminhamento para pareceristas, retorno dos pareceristas com avaliações e sugestões de correção, devolutiva aos autores (aceito; aceito sujeito a correção e não aceito), possível reavaliação dos pareceristas e publicação;

4. DIRETRIZES AOS AUTORES:

4.1. ORIENTAÇÕES GERAIS

4.1.1. Os textos originais (artigos, comunicações, resenhas, resumos de monografias, dissertações e teses, entrevistas) devem ser submetidos à revista, gravados em .doc. do Word, enviados por e-mail para: editores@ajb.org.br.

4.1.2. Os artigos deverão ter, no máximo, 25 laudas (60.000 caracteres com espaços no máximo). A extensão das Comunicações deve ficar entre 7 e 15 laudas (entre 20.000 e 40.000 caracteres com espaços) e as resenhas não deverão ultrapassar 5 laudas

(até 15.000 caracteres com espaços). Os textos poderão ser escritos na primeira pessoa do plural ou na terceira pessoa do singular de acordo com a escolha do autor(a).

4.1.3. Todos os textos devem ser enviados conforme as normas da ABNT e ortograficamente revisados.

4.1.4. A Comissão Editorial reserva-se o direito de apontar correções e complementações necessárias nos trabalhos recebidos, devolvendo- os aos autores para sua devida adequação às normas dos Cadernos Junguianos, bem como serão recusados aqueles que estiverem em desacordo com os critérios adotados.

4.1.5. Trabalhos submetidos que tiverem partes publicadas, em quaisquer meios, que ultrapassem o limite de 25% de autoplágio (self-plagiarism) deverão ser retirados ou serão cancelados.

4.1.6- Todos os trabalhos devem vir acompanhados de folha de rosto com biografia sucinta do autor, endereço para correspondência, telefone e e-mail, bem como do Termo de Autorização para Publicação e da Declaração de Direito Autoral datados e assinados.

4.1.7. Após seleção realizada pelos membros da Comissão Editorial, os textos seguem para os pareceristas e serão retirados os dados de identificação do (s) autor (es), bem como serão apagadas as identificações em "Arquivo/Propriedades/Resumo" do Word, de forma que a avaliação seja cega (sistema de duplo cego ou Double Blind Review).

4.1.8. Todos os textos aceitos, que tiverem indicações de correções apontadas em pareceres e/ou comentários, deverão ser revistos pelos autores e devolvidos para nova avaliação em um prazo de 10 dias úteis. Em caso de aprovação, o autor deverá encaminhar a versão em inglês. O prazo de entrega final da versão bilíngue deverá ser de 30 (trinta) a 45 (quarenta e cinco) dias.

4.2. ARTIGO

4.2.1. Os artigos devem conter no máximo 8.000 palavras ou 60.000 caracteres com espaço.

4.2.2. Os artigos devem vir acompanhados de um resumo – no mínimo 100(cem) e no máximo 180(cento e oitenta) palavras em parágrafo único, apresentando com clareza e concisão: o tema do trabalho, os objetivos, a metodologia utilizada e as conclusões. Assim como, de cinco palavras chaves, separadas por ponto e vírgula.

4.2.3. Os artigos devem respeitar a seguinte sequência:

- Título com, no máximo, 11(onze) palavras; subtítulo, se houver, deve ser explicativo.
- Resumo e Palavras-chave.
- Introdução.
- Corpo do texto com subtítulos e notas de rodapé (usar numeração sequencial: exemplo: 1, 2, 2.1, 2.2, 2.3, 3, 4...).
- Considerações finais.
- Referências.

4.2.4 NORMAS PARA O CORPO DO TEXTO:

- Fonte: *Times New Roman*, corpo 12.
- espaçamento: recuo de 1,25 cm nas primeiras linhas do parágrafo e de 1,5 cm entre linhas sem qualquer formatação, com as seguintes margens: superior 2,5, inferior de 2,7 cm e direita e esquerda de 3,0 cm;
- títulos e subtítulos em **negrito**;
- destaques do texto e palavras estrangeiras em *itálico*;
- títulos de obras e artigos em *itálico*;
- a palavra *Self* em *itálico* e com primeira letra maiúscula ou o termo Si-mesmo com a primeira letra maiúscula e hífen; uso de minúscula para os termos da psicologia tais como: psicologia analítica, sombra, arquétipo, complexo, ego, psique etc.; e as palavras *anima*, *animus* e *persona* em *itálico*.

4.2.5. CITAÇÕES:

- *Citação livre:* quando se reproduzem as ideias, sem transcrever as palavras do autor. Exemplo: Como lembra Teixeira (2005) o diálogo inter-religioso é fundamental para o mundo atual. Nas citações da obra de C.G. Jung: Como aponta Jung (OC, vol. X).
- *Citação textual:* transcrição literal de textos de outros autores. Exemplo: A realidade religiosa brasileira revela-se plural, um "pluralismo de tipo peculiar, que o caráter regulador do catolicismo não conseguiu disfarçar". (SANCHIS, 1997, p. 38).
- Se a citação ocupar um espaço maior que três linhas, deve ser destacada do texto, recuada em 4 cm, Fonte Times New

Roman 10, em espaço simples entrelinhas, terminando com a margem direita do texto, sem aspas com a mesma referência acima (SANCHIS, 1997, p. 38).

- Nas citações de C. G. Jung, deve constar o SOBRENOME em maiúsculo, a sigla "OC", volume e parágrafo. Ex: (JUNG, OC, vol. VIII, §345).

Quando o texto original não fizer parte das Obras Completas e os parágrafos não estiverem numerados, é empregado o SOBRENOME em maiúsculo, ano e página. Ex: (JUNG, 1984, p.37)

4.2.6. Não numerar a Introdução, a Conclusão e as Referências.

4.2.7. Gráficos e ilustrações (no máximo três por artigo) podem ser incluídos apenas se estritamente necessários, e devem ser enviados em mídia eletrônica de alta resolução (300 dpi).

4.3. RESENHA

O texto tem o objetivo de apresentar e analisar livros, artigos publicados online ou em revistas acadêmicas, documentários, filmes, entre outros. As resenhas podem ser descritivas ou críticas. A resenha crítica apresenta um ponto de vista claro do autor da resenha a respeito do objeto analisado, ao contrário da resenha descritiva, onde o objetivo é analisar estritamente o que o autor quis dizer. Devem ter até 5 laudas (até 10.000 caracteres com espaços).

As resenhas devem respeitar a seguinte sequência:

- Identifique e apresente a obra analisada – nome do autor, ano de publicação, e outras informações bibliográficas importantes.
- Introdução – descreva sobre o que fala a obra, bem como sobre o objetivo do autor e principais ideias desenvolvidas.
- Descreva a estrutura da obra
- Discorra sobre o conteúdo
- Análise crítica – as opiniões devem ter embasamento, não tornando-as demasiado pessoais. É sugerido sinalizar o público-alvo da obra.

4.4. COMUNICAÇÕES

Em comunicações têm-se textos que apresentem uma exposição concisa de determinado campo do conhecimento da psicologia

analítica e afins, por exemplo: apresentação de congresso, jornada, simpósio, entre outros. Também, registros e relatos de casos que possam corroborar com determinada ideia.

As comunicações devem seguir os seguintes critérios:

Devem ter, no máximo, 5 laudas (15.000 caracteres com espaços).

A estrutura do texto deverá seguir a seguinte sequência: Introdução (apresentação dos objetivos), desenvolvimento, considerações finais e referências bibliográficas.

Em se tratando de relato de caso clínico, as descrições e relatos devem seguir critérios éticos de sigilo e preservação da identidade das pessoas envolvidas e ,se houver termos de livre consentimento, devem ser citados como anexo, ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

4.5. RESUMO DE MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES

- Seguem os mesmos critérios dos artigos.

4.6. REFERÊNCIAS

As referências devem ser dispostas em ordem alfabética pelo SOBRENOME do primeiro autor, no final do artigo e seguir as normas da ABNT, como nos exemplos:

- LIVROS

SOBRENOME, Prenome. Título. Edição. Local: Editora. Ano de publicação.

Ex: LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. Metodologia do trabalho científico. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1986.

Padrão específico de referência para as obras de C. G. Jung:

SOBRENOME, Prenome. Título; seguidos da abreviatura OC (Obras Completas), número de volume. Local: Editora. Ano de publicação.

Ex: JUNG, C.G. A natureza da psique. OC, vol. VIII/2. Petrópolis: Vozes. 1997.

- DISSERTAÇÕES E TESES

SOBRENOME, Prenome. Título: subtítulo. Local, Ano de publicação. Número de páginas ou volumes. Indicação de

Dissertação ou Tese, nome do curso ou programa da faculdade e universidade, e local.

Ex: BITENCOURT, C. M. F. Pátria, civilização e trabalho. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. 180 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

• ARTIGOS EM PERIÓDICOS

SOBRENOME, Prenome. Título. Editor, Local, volume, páginas, ano de publicação.

Ex: ARAÚJO, V. G. de. A crítica musical paulista no século XIX: Ulrico Zwingli. ARTEunesp, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 59-63, 1991. WERNECK, Humberto. Dona Chiquita: as primeiras estórias de Guimarães Rosa. Minas Gerais, Belo Horizonte, 23 nov. 1968. Suplemento Literário, p. 3.

• ENTREVISTA

Entrevistado SOBRENOME, Prenome, Data. Título. Publicação. Nota da entrevista.

Ex: EDINGER, E. (2004). Tomas B. Kirsch Interviews Edward Edinger. The San Francisco Jung Institute Library Journal, vol. 23, n 2, p. 48-66.

• CONGRESSO E SIMPÓSIO

SOBRENOME, Prenome (Data). Nome do evento, n de edição do evento, ano, local. Título. Local: Editor.

Ex: WOOD, D.R. Augusto (2004). Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana, 3, 2003, Salvador. Anais. São Paulo: Lector Editora.

• ANAIS

Nome completo do evento, edição, cidade, ano. Anais: tema, p.

Ex: SEMINÁRIO NACIONAL DO INES, 14°. Rio de Janeiro, 2009. Anais:

Múltiplos atores e saberes na Educação de surdos. P. 160.

• DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

SOBRENOME, Prenome. Título. Local: ano. Disponível em: http://... Acesso em: dia, mês (abreviado), ano

Ex: SILVA, I. Pena de morte para o nascituro. O Estado de São Paulo, São Paulo, 19 set. 1998. Disponível em: <<http://www.providafamilia.org/ pena_morte_nascituro.htm>. Acesso em 29 set. 1998.

Obs. NÃO USAR traços (.) para SOBRENOMES repetidos. REPETIR o sobrenome.

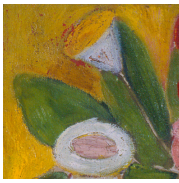
Ex: BOFF, Leonardo. A águia e galinha. Petrópolis: Vozes, 1998.
BOFF, Leonardo. Saber cuidar. Petrópolis: Vozes, 2000.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Eu, _____ declaro (amos), que o presente artigo _____ é de minha (nossa) autoria, sendo que seu conteúdo não foi submetido à publicação em qualquer outro periódico, quer seja em parte, quer seja em sua totalidade. E que em caso de aceitação do artigo, concordo em compartilhar os direitos autorais com os Cadernos Junguianos, sendo que seu conteúdo ou parte dele, pode ser copiado, distribuído, editado ou remixado para criar outros trabalhos, nos limites da legislação e dos direitos conexos, podendo ser em qualquer meio de divulgação impresso ou eletrônico, desde que atribuídos os créditos de autoria. Declaro ainda que não existe conflito de interesses entre o tema abordado, o(s) autor(es) e empresas, instituições ou indivíduos.

Assinatura do autor: Data:

Trabalhos apresentados (títulos e autores) no XXVII Congresso Nacional da AJB – Travessias – Salvador, setembro de 2024



O (En)canto do Poeta: Puer-Senex em Belchior
Roque Tadeu

O samba que nos atravessa
Priscila V. Alonso

A formação do complexo materno negativo no conto brasileiro " A mulher e a filha bonita" de Sílvio Romero
Adriana Politi

Pode entrar Dona Morte: Aproximações entre literatura e a Psicologia Analítica
Andrea Graupen

Ausência de rituais fúnebres nas perdas pela Covid-19
Maria Celeste Rodelli

A passagem da vida para a morte: Atuação da psicologia nos cuidados paliativos na saúde pública
Tiago Ribeiro Borges

Entre picos e vales: Uma reflexão a psicologia nas redes sociais a partir de James Hillman
Sebastian Matheus Rumsey

Travessias entre a Arte & Loucura: Um olhar pelo caleidoscópio junguiano
Denis Mendes

O desenho como instrumento de auxílio para tratamento de pacientes internados em um hospital psiquiátrico no DF
Amanda Spínola

O enviado do céu: defesas contra a desidealização na paternidade atípica
Fabio Villar

Considerações sobre maturidade, hereditariedade e individuação no jovem adulto
Ezequiel Braga

Uma possibilidade de olhar a cisgeneridade na perspectiva da psicologia analítica
Erica Matos e Tatiana Deola

Masculinidade, binarismo e os homens impenetráveis: Desafios para a clínica
Guilherme Scandiucci

Ancestralidade: Africanidade - "África, o fio... Travessias pelo Atlântico Negro"
Ana Urpia e Eduardo Oliveira

O método Junguiano: A obra por trás da obra, um olhar através dos Livros Negros
Anita Mussi e Maytê Romero

A poética de Siríaco: O complexo civilizatório da escravidão
Victor Palomo

Monoteísmo político, teologia do domínio e intolerância religiosa
Rangel Fabrete

"Experiencias com o Deserto": Considerações sobre a força criadora no Liber Novus
Zara Oliveira

Símbolos em movimento: Leitura simbólica das produções expressivas através dos livros negros
Eugenia Curvelo

Mestre Junito Brandão: "Um semeador no campo das humanidades"
Walter Boechat e Paula Boechat

Buscando Jung no Oriente
Andrea Schimmenti

Racismo, Transferência e Contratransferência: Implicações de um complexo cultural no ambiente psicoterápico
Pitágoras Justino

Psicologia Analítica e Branquitude: Conivência ou confronto?
Raissa Volker

Partilha da Práxis: Encontro das tribos jovens, convivência multicultural e desenvolvimento
Iane Gouveia e Eugênio Lima

Uma leitura junguiana se ensina-me a viver
Paulo Sérgio de Oliveira

A oleira como avó do alquimista, reflexões de uma artesania clínica
Cristina Maranzana

Considerações sobre o numinoso e o sagrado em interlocução com a Psicologia Analítica e as experiências meditativas
Elisabete Magalhães

Reencantamento do Mundo: A importância da espiritualidade e dos fenômenos anômalos na perspectiva de C.G. Jung
Camila Novaes

Deus, Pátria e Família: símbolos da psicologia e da evolução brasileira
André Luna

E o que mais forma um analista? Um convite para além das exigências da formação
Ana Beatriz Barbosa

O Arquétipo do Brincar: O fio que une a cultura das infâncias
Mariana Caribé

A travessia necessária: olharmos o complexo cultural
Mirlen Goulart e Luana Zanelli

A encruzilhada metodológica da interseccionalidade a partir do orixá Exu
Aparecida de Fátima da Silva

OYÁ NÃO É VIRGEM: Uma análise etnográfica dos mitos de Oyá e suas possibilidades para a saúde mental materna
Maiana Pereira de Santana

Conversa com os indígenas Tupinambá de Olivença
Cacique Ramon e Nadja Akawã

Travessias da Alma Objetiva
Hermenegildo dos Anjos

Ainda há espaço para o animus na clínica junguiana?
Luciana Ximenez

Ativismo como ferramenta de transformação da psique colonial
Júlia Peret

A presença do espaço intermediário: Possíveis relações entre a camada psicoide e o Mundus Imaginalis
Amanda Simões Fraga

Imaginação ativa: Um portal para o mundo imaginal
Heloisa Longo

Da Psiquiatria ao Psicodélico: Novos desafios para a saúde mental
Dartiu Xavier, Iago Lobo

Deslocamentos involuntários: A casa, a identidade e a nostalgia
Monique Hanauer

O inconsciente ecológico: Um diálogo entre Carl Jung e Donna Haraway
Franklin Marques, Lucy Regis Lins

Pombagira: Uma imagem dos desejos inconfessos em um feminino indesejado
Paloma Muniz

Exu e Pombagira como luminares da escuridão: Caminhos para uma nova ética
Giselli Gonçalves

A travessia para a segunda metade da vida
Priscilla Buzzachera

"Que descanse em paz!": O arquétipo da reconciliação preparando para a travessia
Daniela Benezy

Festa na Floresta: Um Brasil possível
Luis Antônio Simas

Racismo estrutural e possíveis enfrentamentos – embates com complexos culturais
Melissa Fernandes

O complexo colonial e seus efeitos na psique
Júlia Peret

Meu nome é Salomé: Re-imaginando mulheres míticas para descolonizar o olhar analítico
Marianna Protázio

O tema mítico das sereias e a loucura feminina: Uma leitura de imagens junguianas na emergência psiquiátrica
Luana Maria Rotolo

O ciclo da violência: Relações abusivas na série Big Little Lies
Sheila Teresa Simões

O que está em cima é como o que está embaixo. O que está dentro é como o que está fora: A correlação dos sintomas psíquicos com os sintomas do mundo
Bruna Hreisemnou

Ayahuasca: Atravessamentos na clínica junguiana
Ana Luísa Menezes, Walter Boechat e Nadja Akawã Tupinambá

Cem anos de monogamia e o amor vai de mal a pior: O retorno de Eros à comunidade
Carmen Livia Parise

A dura travessia do sujeito ciumento à vida enciumada: Quando a flecha preta do ciúme o torna um complexo
Marcus Quintaes

Processo teatral – uma travessia psíquica
Patricia Teixeira

O Broto de Mandacaru: Travessias e atravessamentos oníricos através da metáfora presente no imaginário vegetal
Andrea Vistué

Travessias iniciáticas na maternidade contemporânea
Silvana Parisi

Quando o chamado bate à porta
Lilian Loureiro

Isso não é uma casa: Deslocamentos involuntários, destruição ambiental e a dor de não pertencer
Lorena Richter

Tempo de Geos: Não vivos e a potência do aparente inerte
Daniela Laskani

A cosmovisão de Jurupari: Travessias e individuação da tradição
Manoel Antunes

Kaô Kabeçilê – Uma análise simbólica do masculino sombrio em Xangô
Kauê David

Um convite ao aleitamento: Desarticulando a mentalidade binária
Fabio Villar

O Erótico como encruza e travessia
Maria Scombatti

O trabalho clínico do analista junguiano latino-americano na travessia pelo Livro Vermelho de C.G. Jung
Denis Mendes e Durval Luiz de Faria

De onde vêm os sonhos?
Vera Macedo

O fenômeno do Encontro on-line: 'Precisamos falar sobre isso!'
Vinicius Sallin

Travessias entre a psicologia analítica e a sexologia: Um olhar junguiano para a clínica das dificuldades sexuais
Laura Muller

Dançar a vida: O desafio e a travessia da alma
Cristiane Adamo

Ana e a onça: Apontamentos sobre a alteridade na perspectiva junguiana
Giselli Gonçalves

Oficinas:

Tarô Vozes Ancestrais Femininas: Psicologia junguiana e o mito dos gêmeos Guarani
Ana Luísa Teixeira de Menezes e Patrícia Flores

Partilha da Práxis: Encontro das tribos jovens, convivência multicultural e desenvolvimento
Iane Gouveia e Roque Tadeu

Soul Collage e outras imagens da alma: Um encontro com as imagens da alma e os poemas
Carolina Lucena e Corina Post

Oficina da técnica expressiva das "narrativas psico-históricas"
Patrícia Teixeira

Matriz do Sonhar
Walter Boechat e Heloísa Longo

SoulCollage®: Linguagem da Alma - Imagem, Imaginação e Intuição
Maria Odette

Mancha de dendê não sai: Pintando os complexos culturais baianos
Juliana Mendonça

A Criança Interior e a Espiral Sonora Brincante
Mariana Caribé

Zé Pilintra & Trickster em cada um de nós
Irene Gaeta e Leonardo Tondaro

Meu Corpo Igual: Exercícios de sensibilidade baseados na escrevivência de Conceição Evaristo
Pamela Cristina Salles da Silva

Momento Cultural:

Canto de encanto do Cordel: Pendurando saberes e espertezas
Sergio Bahialista

Samba de Roda

Encerramento do XXVII Congresso – Travessias

Trabalhos dos Departamentos da AJB:

Departamento de ecopsicologia da AJB
AbraçArvore, sim, Senhorxs! Há braços? Os meus, os seus, os nossos?
Acaci de Alcantara, Aline de Menezes, Daniela Laskani e Fátima Santa Rosa Guimarães

Departamento de Estudo e Pesquisa da Alma Brasileira AJB
Perspectivas entre psicologia analítica e povos indígenas
Andréa Cunha, Ana Luisa Menezes e Silvia Rocha

Departamento de Complexos Culturais, Política e Individuação da AJB
Imaginários inundados: existe individuação sem cidadania?
Patrícia Flores de Medeiros, Aurea Christina Torres, Guilherme dos Anjos Lemos

Departamento de Arte e Psicologia Analitica da AJB
A Travessia do Inferno em Todos Nós
Irene Gaeta

Departamento de Psicologia Analítica e Literatura da AJB
Projeto Escritas que curam: um olhar para o trauma na literatura memorialista
Ivy Schmidt

Departamento de Terapia de Família e Casal da AJB
A importância do Ritual na Terapia de Casal + Desassistência aprendida, ou, quando Ariel entrega a voz
Paula Boechat e Liane Diehl

Departamento de Psicologia Analítica e Espiritualidade da AJB
Psicologia Analítica, a Espiritualidade é Communitas: "Reflexões sobre valores fundamentais na prática clínica
Adriana Lopes, Daniela Benzecry

Observatório da Psicologia Analítica
Observatório da Psicologia Analítica: Um olhar para o nosso tempo
Roque Tadeu

Autores

Ana Luisa Teixeira de Menezes
André Dantas
Fabiana Teixeira Pithon
Farley Valentim
Gustavo Barcellos
Gustavo Pessoa
Iago Lôbo
Luís Paulo Brabo Lopes
Marco Aurélio Bilibio Carvalho
Markus A. Hediger
Pamela Cristina Salles da Silva
Patrícia Helena Duarte da Matta
Rubens Bragarnich
Silvio L. Peres
Walter Boechat